Vol. VIII. Maggio 1932 N. 3.

(C. corr. postale)

RICERCHE RELIGIOSE

dirette da ERNESTO BUONAIUTI

SOMMARIO:

FRANCESCO RUFFINI: Francesco Stancaro.

ISRAELE ZOLLER: Giobbe e il « Servo di Dio ».

ERNESTO BENZ: Escatologia e palingenesi (a proposito della teologia degli Spirituali francescani).

ERNESTO BUONAIUTI: I motivi tematici del Cristianesimo.

Recensioni.

Spigolature e notizie.

ROMA (37)
Via Giulio Alberoni, 7

RICERCHE RELIGIOSE

PERIODICO BIMESTRALE

Diretto da ERNESTO BUONAIUTI

RICERCHE RELIGIOSE entrano nell'ottavo anno di vita con la fiducia che sgorga dalla consapevolezza delle difficoltà affrontate e superate finora. Vi sono situazioni irte di insidie nelle quali, per un programma di coltura spirituale, vivere è un vincere e un durare, un progredire. La situazione in cui si svolge il nostro lavoro è tale. Per cui, valutando il passato, sentiamo di poter riguardare serenamente l'avvenire.

Il carattere sempre più vario della nostra collaborazione è l'espressione tangibile del moltiplicarsi dei rapporti che vincolano ormai a queste pagine un insieme di esperienze e di aspirazioni similari.

RICERCHE RELIGIOSE si sforzeranno sempre meglio di avvivare le indagini tecniche della critica con una visuale del fatto religioso in genere e del fatto cristiano in specie, che legittimi e ribadisca la loro pregiudiziale convinzione: quella di essere, — «nonostante» tutto anzi «a ragion» di tutto — in continuità concreta di esperienza con la tradizione viva dei valori evangelici e dei valori cattolici.

CONDIZIONI DI ABBONAMENTO

Italia	L. 30
Estero	» 50
Abbonamento sostenitore	» 50
Ogni fascicolo	» 6

Adesioni, sottoscrizioni, manoscritti, comunicazioni, tutto dovrà essere indirizzato a

E. Buonaiuti
Via G. Alberoni, 7 – Roma (37).

FRANCESCO STANCARO

Introduzione

Il più focoso e rissoso, non soltanto tra i profughi italiani per causa di religione, ma di tutti i teologi protestanti del tempo della Riforma, sarebbe stato il mantovano Francesco Stancaro. Ma chi, almeno in Italia, ne sa qualcosa di Francesco Stancaro? E badate che la mia interrogazione deve suonare, non come la presuntuosa compiacenza di chi pretenda di saperne più degli altri, ma come l'ingenua sorpresa di chi, messosi per una strada che stimava piana e sicura, dia del capo all'improvviso in un masso erratico e si volga ad avvertirne coloro che siano per tenergli dietro. Di fatti, essendomi proposto di rintracciare nella Polonia della seconda metà del Cinquecento gli incunabuli del Socinianismo, mi sono visto parare innanzi l'ombra di Francesco Stancaro, quasi a dirmi: alto là, tu devi occuparti un momento di me prima di andare alla ricerca di Fausto Socino, che è capitato da queste parti soltanto quattro anni dopo la mia morte, ed a cui, del resto, io ho preparato il terreno.

Ma anche all'estero, dice il primo e fin qui unico biografo dello Stancaro (1), di costui si è molto più discorso che non scritto;

(1) Theodor Wotschke, *Francesco Stancaro. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte des Ostens*, in «Altpreussische Monatschrift», vol. 47 (1910), pp. 465-498, 570-613. Fu pubblicato anche in estratto (pp. 1-78, Königsberg, 1911), ma esso è esaurito. Cito la rivista. Il Wotschke, parroco in Pratau, è il più infaticabile e benemerito ricercatore tedesco della Storia ecclesiastica polacca. A lui si debbono, oltre quello succitato, altri numerosi e preziosi studi sulle figure più eminenti della Riforma polacca. A p. 588 del suo scritto sullo Stancaro, il quale comprende la sola biografia di lui, il Wotschke si proponeva di trattare più tardi ed altrove della dottrina. Ma un suo cortese scritto del 16 dicembre 1931 mi avverte di non averlo potuto fare fin qui, e anzi di rinunciarvi. Lo stesso Wotschke ha compendiati i risultati essenziali delle indagini sullo Stancaro nell'opera *Geschichte der Reformation in Polen*; Leipzig, 1911, Lib. III, cap. 3, pp. 179-193 e *passim*. Sui suoi lavori sono condotte tutte le trattazioni posteriori, compresa quella del Wölker, *Kirchengeschichte Polens*; Berlin und Leipzig, 1930, p. 188 sgg.

Lo stesso deve dirsi di questo mio scritto. Il quale tuttavia si differenzia da quello del Wotschke per più ragioni. Prima di tutto, perchè mi sono potuto giovare di alcune fonti, o poste-

forse, egli soggiunge, perchè si trattava di una figura tutt'altro che attraente, anzi addirittura repulsiva. Tanto che il citato scrittore, conchiude il suo studio e compendia il suo giudizio sul Mantovano, asserendo ch'egli fu « il più disgustoso teologo che la storia conosca », di più ancora, che fu una specie di pugilista non ad altro mirante che ad attaccar lite con i più potenti ed i più eminenti degli uomini della sua categoria, per crearsi una qualunque nomea. Non si può intanto negare che quello dello Stancaro sarebbe stato ad ogni modo — per restare nel girone delle comparazioni sportive — un bel *record*: chi rammenti che razza di caratterini siano stati in ogni tempo i teologi e che sorta di complimenti usassero scambiarsi; chi pensi, per non uscire dalla cerchia degli avversarii dello Stancaro, di quali inesauribili risorse imprecatrici ed insultatrici disponesse il vocabolario di Giovanni Calvino, e come, non pago delle violenze verbali, i suoi avversarii non disdegnasse di mandarli magari sul rogo o sul patibolo. Mentre non risulterebbe che lo Stancaro abbia mai attentato alla vita di nessuno, pur avendo avuto, e sembra non senza fondamento come si vedrà, a temere più volte della sua. Ma vogliamo anche concedere che — se allo Stancaro spettasse veramente cotesto solo primato in virulenza teologica — non altro che un semplice e volgare interesse di curiosità, del genere di quello di cui fruiscono i pugilatori più famosi e magari i delinquenti più efferati, potrebbe ancora volgere e fermare l'attenzione degli studiosi su quella specie di fenomeno umano, anzi di mostro, come i nemici dello Stancaro non si peritavano di qualificarlo. Il vero è che c'è ben altro; che ci sono, vale a dire, ben

---

riori al suo studio o che a lui sfuggirono essendo di origine italiana. Poi perchè io ho cercato di mettere in maggiore rilievo, di quanto egli fece, gli aspetti di quella singolare figura, che potessero riuscire più interessanti per il lettore italiano; al quale, intanto, io ho fornito in maggior copia citazioni di testi, che gli fossero meno facilmente accessibili che non ad un lettore tedesco. Infine io tentai un esame anche delle dottrine dello Stancaro. Senza contare, dopo tutto, che altra necessariamente non può non riuscire la trattazione di uno studioso, non legato da nessun vincolo o presupposto di carattere confessionale, come io sono, da quella, per quanto ben documentata e coscienziosa di un ecclesiastico evangelico, com'è il Wotschke, il quale è troppo naturale non possa perdonare a quell'Italiano di aver rovinata la causa della Riforma in Polonia.

altre e più serie ragioni le quali consigliano a non passar oltre quando lo si incontri nel cammino della storia.

Tutta la vita ecclesiastica della Polonia fu, e per più lustri, agitata, anzi addirittura sconvolta, non solo dalle furibonde dispute provocate dallo Stancaro, ma dal movimento religioso da lui iniziato, e che da lui prese nome, e cioè da quello che la storia di quel periodo designa appunto come Scisma stancariano o Stancarismo : — tanta era l'energia spirituale ed anche fisica di quell'uomo ; per modo che i suoi avversarii polacchi delle varie confessioni evangeliche, incapaci di tenergli testa da soli, si videro costretti ad invocare ripetutamente e quasi disperatamente contro di lui l'aiuto dei loro correligionarii di Germania e di Svizzera (1).

Per quanto poi lo Stancaro fosse avverso alle dottrine antitrinitarie, egli fu però colui che dischiuse, sia pure involontariamente, le porte della Polonia al manipolo degli Antitrinitarii italiani, che vi si stabilirono, vi si mantennero poi per quasi un secolo e ne fecero il centro delle loro particolari dottrine teologiche ; così che la Polonia fu la culla della sola creazione religiosa di origine e di impronta schiettamente italiane, che siasi avuta dopo la Riforma, e cioè del Socinianismo.

Ed oltre a tutto questo — dato che le responsabilità dei più grandi rivolgimenti storici si possano accentrare in un uomo — è pure certo che spetta massimamente allo Stancaro, chi dirà il merito e chi la colpa, della rovina della Riforma in Polonia, per avere primo aperto nella sua compagine quella crepa, in cui fu possibile a uomini dell'attività più instancabile e della più consumata abilità diplomatica, quali il cardinale polacco Hosius e il veneto nunzio Commendone, di cacciare il saldo e non più removibile cuneo della Controriforma cattolica.

Tutta acqua passata, si dirà. Non tutta. Poichè una almeno delle dottrine teologiche dello Stancaro è tuttora viva, e proprio

---

(1) Un Teologo tedesco protestante riconosceva che quei Polacchi non si sentivano della statura e della forza dello Stancaro : « Die Evangelischen selbst fühlten, dass sie dem Manne nicht gewachsen waren und wandten sich daher an die Kirchen von Zürich und Genf ». Cfr. Heberle, *Aus dem Leben von G. Blandrata. Zur Geschichte des Antitrinitarismus im 16tem Jahrhundert*, in « Tübinger Zeitschrift für Theologie », Anno 1840, fasc. 4, p. 151.

quella la quale (come tenuo rivolo colato fra i massi, che, solidificandosi, li spacca) fu la cagione prima e principale di quelle scissure e sventure evangeliche in Polonia. Di fatti, tale dottrina — dopo aver ottenuto l'assenso incondizionato dello spirito più alto e più spregiudicato che fosse tra gli Scrittori polacchi di quel tempo, Fricius Modrevius ; dopo essere stata presa nella più seria considerazione, fra tutte quelle professate dagli Evangelici, dal massimo controversista cattolico di allora, Roberto Bellarmino — conserva ancora oggidì un suo posticino, siccome si vedrà, forma ancora oggidì un paragrafo a sè, nelle trattazioni più autorevoli e più recenti della particolare dogmatica dei Protestanti (1) ; ed è anzi oggetto ancora oggidì da parte loro di valutazioni molto disparate (2) — segno della sua persistente importanza.

Parte I

LA VITA

I.

Vediamo di tener dietro, a grandi passi, allo svolgersi della movimentatissima esistenza dello Stancaro, il cui itinerario segnerebbe una linea tutta a zig-zag, a svolte improvvise ed a ritorni impensati attraverso la carta di tutta l'Europa centrale ed orientale : Svizzera, Austria, Germania, Polonia, Ungheria, Transilvania, Russia ecc. La sua fu come la corsa di un segugio dietro una agognata preda teologica, *quaerens quem devoret* con le sue possenti mandibole di controversista frenetico. Diceva bene, con la consueta arguzia, Pierre Bayle : « On lui ferait tort si l'on sup-

(1) Cfr. p. es. Otto Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus* ; II, Leipzig, 1912, p. 325 (ove lamenta che gli storici delle controversie dogmatiche della metà del cinquecento, tutti assorti in studiarne le centrali, trascurino, com'ei dice, le periferiche, fra le quali cita appunto quelle provocate dallo Stancaro), e p. 475, n. 4, p. 482.

(2) Cfr. per es., Stefano Borbély, *In quale anno cominciò l'Unitarismo in Transilvania* ? (in ungherese), in « Erdély Muzeum », 36 (1931), fasc. 7-9, cito l'estratto, p. 6 sgg., p. 10 sgg.; ove la dogmatica dello Stancaro è fatta risalire e riannodata a quella di Serveto ; sostenendo poi che allo Stancaro si debba quindi, e non al Blandrata, come l'opinione comune riteneva, l'introduzione in Transilvania di quelle dottrine antitrinitarie od unitarie, che tuttodì vi hanno dei proseliti abbastanza numerosi e ferventi.

posait qu'il fut un réformateur sédentaire qui, s'arrêtant à son école de Pinczovie, envoyait de toutes parts ses ordres ou ses conseils. Il est sur qu'il payait de sa personne » (1).

Era nato a Mantova, come dice lui stesso in certa sua curiosa epistola biografica diretta al conte Gorka di Posen : « Mantua, ubi natus sum » (2). Non menziona l'anno, ma tutti si accordano — non sono riuscito a stabilire con quale fondamento — nel dire che fu il 1501.

Una prima questione : lo Stancaro era di nascita o, almeno, di origine israelita ? Gli accaniti avversarii, con cui ebbe ad accapigliarsi un po' dappertutto, lo davano senz'altro e per dispregio come tale. Giovanni a Lasco, per esempio, lo chiamava : « Iudaeus mantuanus » (3) ; e Francesco Lismanino : « Miser Iudaeus » (4). E lo stesso Stancaro, in certo suo scritto che citeremo a suo luogo, poneva come supremo fra i titoli spregiativi, di cui i suoi nemici usavano gratificarlo, quello di « Iudaeus circumcisus ». Ad avvalorare tale credenza o diceria conferiva l'aspetto spiccatamente giudaico del Mantovano : tratti, capelli, colorito. Ond'è che quando lo Stancaro ebbe a combattere in Königsberg una delle sue più clamorose battaglie teologiche contro l'Osiander, il quale era indubbiamente uscito da una famiglia originariamente ebrea (5), il pubblico li stava a guardare come innanzi a una baruffa di rabbini, dato che entrambi presentavano le identiche caratteristiche somatiche, e anche non somatiche, come l'abbondanza dell'eloquio (*Plenophorie*, dicono i Tedeschi) ; e dato, oltre tutto e forse sopra tutto, che entrambi eccellevano fra i contemporanei per la conoscenza dell'ebraico e polemizzavano con gran rinforzo di testi in tale lingua ; il che, dicono i biografi dell'Osiander, tradiva una

---

(1) Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, s. v. « Stancarus », lettera C.

(2) *Supplicatio ad ill. dominum Comiten a Gorka*, pubblicata dal Wotschke, app. I, pp. 589-592, che la trasse dal R. Archivio di Stato di Königsberg.

(3) Dalton, *Johannes a Lasco. Beitrag zur Reformationsgeschichte Polens, Deutschlands und Englands* ; Gotha, 1881, p. 557.

(4) Cfr. Wotschke, *Der Briefwechsel der Schweizer mit den Polen* ; III. Ergänzungsband dell'« Arch. für Reformationsgeschichte » ; Leipzig. 1908, p. 117.

(5) Cfr. Möller, *Andreas Osianders Leben, Lehre und ausgewählten Schriften* ; Elberfeld 1870, p. 561.

lunga ed intima consuetudine con ambienti israelitici. Non saprei se si possa considerare come un coefficiente di quella diceria, o non piuttosto, inversamente, come una sua conseguenza, il fatto, che quei suoi nemici stranieri gli davano, o umanisticamente in greco e in latino, o volgarmente in tedesco e in tutte le altre barbariche favelle dell Europa orientale, del fetente. Era egli tale in realtà; oppure, semplicemente, in quei paesi dagli inumani, luridi ghetti anche odierni, lo si diceva fetente perchè lo si riteneva ebreo? Va notato infine, che quegli stranieri non erano in grado di valersi, per la loro tesi, di questo dato storico, che Mantova fu in tutti i tempi, ed anche in quelli recenti, culla di Israeliti insigni per ingegno e per coltura. Contro la diffusa opinione o diceria sta però la testimonianza di certi Veneti, non favorevoli di sicuro allo Stancaro, ove di lui è detto, tra l'altro, ch'egli non era ebreo, «licet de facie videatur» (1). Sta sopratutto, che il Daugnon fa menzione di un antenato dello Stancaro, sacerdote cattolico già nel 1353 (2); sta, inversamente, che nessuna ricerca mia e d'altri, più versato di me nelle cose storiche di Mantova (3), ha potuto riscontrare traccia di una famiglia Stancaro o Stancari tra quelle mantovane di religione israelitica.

Francesco Stancaro si diede, giovine ancora, con molto fervore a studi umanistici, e cioè oltre a quelli del greco e del latino, anche dell'ebraico e del caldaico. Già nel 1525 pubblicò una *De modo legendi Hebraice institutio brevissima*, che nel 1547 manderà innanzi, come si vedrà, alla sua Grammatica ebraica (4). Studiò anche le scienze sacre e la teologia, entrò in un chiostro e si fece prete.

II.

Intorno al 1540 lo Stancaro si trasferì come insegnante a Padova e vi si convertì al Protestantesimo, secondo ch'egli stesso

---

(1) *Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern*, ed. Schiess, in «Quellen zur Schweizer Geschichte», Vol. 23, Basel, 1904, I, p. 134 seg.

(2) Daugnon, *Gli Italiani in Polonia dal IX secolo al XVIII*; Crema, 1905, I, p. 269 sgg.

(3) Alludo al valoroso Prof. Pietro Torelli, ch'ebbe ad occuparsi cortesemente della cosa.

(4) Il d'Arco, *Raccolta Notizie di Scrittori mantovani*, M. S. dell'Archivio storico Gonzaga di Mantova, Vol. VII, pp. 70-78, ricorda come prima un'edizione di Strasburgo del 1525, e, come, seconda, quella di Venezia del 1530, ch'è la sola citata anche dal Wotschke.

narra nell'epistola succitata: «Ego Mantua, ubi natus sum, Pataviam profectus, ibi bonas literas publice docui ac profitebar, ubi tandem per summum Dei beneficium ad cognitionem syncerioris doctinae perveni ac Antichristum Romanum cum suis administris detestari coepi et libellos aliquot edidi lingua Italica, in quibus summam doctrinae christianae comprehendi abususque perstrinxi et laxavi».

A convertirlo pare sia stato quel frate francescano Girolamo Galateo, che morì in carcere nel 1541 e passa come il primo martire della Riforma nel Veneto (1). Gli opuscoli di propaganda evangelica, a cui lo Stancaro accenna, sono andati perduti (2).

Caduto in sospetto dall'Inquisizione, lo Stancaro riparò in Venezia, ove fu ospitato da fautori e seguaci ferventi della Riforma, ed ove contrasse un matrimonio, che eccitò la riprovazione dei Riformati veneziani, i quali, del resto, conservarono di lui un tutt'altro che favorevole ricordo, siccome più innanzi si vedrà.

Finalmente fu imprigionato. «Primum Mantuae in patria mea, deinde Venetiis diuturnis ac ferme octo mensium carceribus mandatus fui, unde mirabilibus modis et stupendis mediis liberatus», com'egli narra nella succitata epistola (3). Riuscito a scampare dal carcere andò nel Friuli e fu aggregato, quale insegnante di ebraico, alla Accademia istituita da Bernardino Partenio in Spilimbergo, ma, non parendogli sicuro quel luogo troppo vicino all'Italia, riparavasi — dicono i suoi biografi italiani — nella Polonia (4). Ma prima della Polonia ci furono delle molteplici e abbastanza lunghe soste altrove. Il Wotschke crede probabile ch'egli siasi fermato nei Grigioni, ove aveva conoscenti ed amici, come si vedrà.

---

(1) Cfr. Benrath, *Geschichte der Reformation in Venedig*; Halle, 1886, p. 8 segg.; Comba, *I nostri Protestanti, II. Durante la Riforma nel Veneto e nell'Istria*; Firenze, 1897, p. 50 segg.

(2) Il Wotschke, p. 466, n. 2, suppone che fosse tra essi il libro *De Reformatione ecclesiae Italicae*, che il Salig, *Historie der Augsburgischen Konfession*, II. Halle, 1773. p. 716, ricorda; ma è da osservare che lo Stancaro parla di opuscoli scritti in lingua italiana.

(3) Erra quindi il D'Arco quando dice che la prigionia durò quattordici mesi.

(4) Cfr. Tiraboschi, *Storia della Letteratura italiana*; Venezia, 1825, Tom. VII, parte V, p. 1454.

III.

Di sicuro risulta soltanto che nel 1544 lo Stancaro era a Vienna, ove nel semestre estivo lo troviamo immatricolato all'Università. Anzi, il 13 ottobre la cattedra di ebraico era conferita allo Stancaro, di cui non si sospettavano le idee riformatrici. Queste non tardarono però a palesarsi, perchè — come risulterà tosto da una lettera dello Stancaro al Bullinger — egli non si era tenuto nei limiti del suo insegnamento linguistico, ma era scantonato in quello teologico; onde il cancelliere dell'Università e predicatore di Corte, Giovanni Sauer, e il soprintendente, Ludovico Brausicanus, istituirono contro di lui un procedimento inquisitorio. Ma, prima ancora che questo fosse chiuso, il re Ferdinando, con decreto del 30 marzo 1546 datato da Olmütz, ordinava l'allontanamento dello Stancaro. Non pago di ciò, il re emanava un decreto, ordinante che da allora in poi nessun nuovo professore potesse venire assunto se non faceva prima una solenne professione di fede cattolica (1). Non c'è che dire: era questo, nel suo genere, un primo bel successo per il profugo Stancaro.

IV.

Il Mantovano non era stato però ad aspettare nè il processo nè il decreto e si era recato a Ratisbona, ove alla fine di dicembre del 1545 si erano radunati, come è noto, i più famosi teologi di Germania a colloquio. Lo Stancaro vi si intromise, ripromettendosene fama e autorevoli relazioni; ma non guadagnandovi, pare, se non odio da parte dell'Imperatore ed insidie alla sua vita da parte degli avversarii.

Sciolto il 10 marzo il colloquio, lo Stancaro, invitato da Bernardino Ochino, andò ad Augusta, ove ebbe dalle autorità locali accoglienze di suo pieno gradimento e impiego decoroso. Egli ricordava infatti: «Augustam me recepi atque ab amplis-

(1) Cfr. Kink, *Geschichte der kaiser. Universität zu Wien*, Wien, 1854; II, pp. 368-70. Il Wotschke p. 467, n, 2, ricorda che negli archivi della Facoltà teologica viennese, accanto alla matricola dello Stancaro, si trova la nota di mano posteriore: «proscriptus est haereticus».

simo senatu Augustano stipendiis honestis ad docendum invitatus Hebraicas et Graecas literas publice profitebar ». Ivi attese alla composizione di varii scritti, fra cui *Rabinorum recentiorum et Anabaptistarum falsa opinio de duabus messiis priscorum Thalmudistarum autoritatibus confutata*. Neuburg, Kilian, 1546. Se non che, finita la guerra Smalcaldica, con la sconfitta dei Protestanti, l'Imperatore negava alla città di Augusta (ad onta della interposizione del famoso banchiere Fugger, cattolico sì, ma che aveva affidata l'educazione dei suoi figli al dottissimo Stancaro) la grazia tanto per lui quanto per l'Ochino. I due Italiani dovettero fuggire insieme il 29 gennaio 1547. Attraversarono Costanza, e a Zurigo visitarono il Bullinger.

Questi si adoperò per procurare una cattedra in Berna allo Stancaro ; il quale ne lo ringraziava, in data del 7 febbraio 1547 da Basilea, in questi termini : « Quod enim de prospicienda mihi conditione apud Bernates te curaturum scribis, quid gratius, quid antiquius mihi contingere posset ? Perge itaque, te rogo, in instituto et quod tibi suggerit effice » (1). La lettera proseguiva con una protesta di calorosa adesione alla dottrina sacramentaria, che allora i Bernesi, d'accordo con il Bullinger, propugnavano contro i Luterani, e con la dichiarazione di aver sostenuta tale dottrina fin dal tempo del suo insegnamento viennese. Ma di questa parte della lettera, che è una delle più significative per lumeggiare l'evoluzione del pensiero teologico del Mantovano, si parlerà nella seconda parte di questo studio.

V.

Fallite le trattative per una cattedra in Berna, lo Stancaro, che già era proseguito, in compagnia dell'Ochino, per Basilea, vi si stabilì. E, a giudicare dai documenti in nostro possesso, quello dovette essere il soggiorno per lui più quieto, più raccolto e più fecondo. L'ambiente era forse il più propizio che allora fosse in Svizzera agli studi, e anche a quelli in cui lo Stancaro eccelleva,

---

(1) De Porta, *Historia Reformationis ecclesiarum Raeticarum* ; Chur, 1748, II, p. 89.

Trechsel, *Die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin.* II. *Lelio Sozini und die Antitrinitarier seiner Zeit*; Heidelberg, 1844, p. 76, n. 2.

e cioè agli ebraici (1). Vi trovò gli uomini dagli spiriti più larghi e liberali, che allora fossero nella Riforma, quali il savoiardo Sebastiano Castellion e il piemontese Celio Secondo Curione, con il quale in modo più intimo si legò (2). E si iscrisse all'Università, come risulta dal Libro delle matricole, ove il suo nome figura subito dopo quelli di Bernardino Ochino e di Celio Secondo Curione (3). Lo Stancaro vi si addottorò in medicina (4). A Basilea poi egli pubblicò nel 1547 un'ampia opera in lingua italiana: *Isposition de la epistola canonica di S. Giacobo Vescovo di Gerusalemme, pia, dotta et diligente, ornata de molti luoghi comuni a utilità grande de la chiesa catholica et massime de presenti tempi* (di pp. 284 in 8°).

Più tardi, e cioè il 1° aprile 1547, apparve un'altra opera pure in italiano, dedicata alla città di Venezia: *Opera nuova della riformatione sì della dottrina christiana come della vera intelligentia dei sacramenti: con matura consideratione et fondamento della scrittura santa et consiglio de santi padri: non solamente utile, ma necessaria a ogni stato et conditione et fondamento di persone* (in 66 capitoli, di pp. 677, senza contare la dedica ed il lungo indice) (5).

Il 9 aprile, sempre dello stesso anno, uscì la sua principale opera relativa alla lingua ebraica: *Ebraee grammaticae Institutio* (pp. 270). A questa lo Stancaro aveva fatto precedere quella sua *Exercitatio*, di cui già si disse (in agosto del 1555 l'editore Parcus, dandone una seconda edizione, aggiunse un *Ebraee grammaticae Compendium*, apparso già nel 1547). L'opera (di pp. 319) era dedicata al Fugger. E il medico Taddeo Duno, traduttore in latino di varie opere dell'Ochino, vi mandava innanzi dei versi elogiativi.

(1) Cfr. Wackernagel, *Humanismus und Reformation in Basel*; Basel, 1924, p. 449 sg.

(2) Bock, *Historia Antitrinitariorum*; Regiomonti et Lipsiae, 1774, II, p. 311.

(3) Cfr. Buisson, *Sébastien Castellion*; I, Paris, 1892, p. 247, n. 3. Il Buisson congettura che l'iscrizione sia avvenuta ai primi del 1546, ma essa è evidentemente da trasportarsi all'anno seguente.

(4) Cfr. Wengierski, *Slaronia reformata*; Amstelodami, 1569, p. 414.

(5) Il Wotschke, p. 470, la dice la più ampia delle opere italiane dello Stancaro, mentre il d'Arco, loc. cit. la direbbe di sole pp. 49; ma credo a torto.

Il 16 maggio — quando lo Stancaro non si trovava più in Basilea — lo stesso editore Parcus pubblicava di lui l'opera: *De decem captivitatibus Iudaeorum et sanguine Zachariae. Opus recens et ad prophetas et historias intelligendum perutile.* Ex Ebraeo vertit Fr. Stancarus.

Ancora, in agosto due opuscoli: *Conciliationes quorundam locorum scripturae, postea de locustis et de vocabulis Chaldaicis*; *et de vocabulis Chaldaicis novi testamenti. Explanatio epistolae D. Jacobi et conciliationes quorundam locorum scripturae antea non visae* (1).

Che cosa abbia indotto lo Stancaro ad abbandonare un asilo, così fecondo per lui di opere (2) e, a quanto pare, immune di contrasti, per andare o tornare nei Grigioni e cacciarsi a capo fitto in una delle controversie per lui meno onorevoli, non ci risulta.

VI.

Lo Stancaro andò, o tornò, nei Grigioni. Era verso lui benevolo il suo antico conoscente, Giovanni Comander (3), riformatore di Coira, che difatti in una lettera del 1° giugno 1548 ne parlava ingenuamente al Bullinger, il quale già allora aveva assunto quella specie di sorveglianza spirituale che sempre di poi esercitò sui Grigioni (4), in questi termini: «Doctor Franciscus Stancarus Mantuanus, in linguis, ut audio, apprime datus, vir Christianus et pius, etiam mihi ab annis quattuordecim cognitus» (5). A Chiavenna poi lo Stancaro trovò il bassanese, amico suo, Francesco Negri, che vi insegnava le lingue classiche e l'ebraico (6).

---

(1) «Cette conciliation (dice il Bayle, *Dictionnaire*, s. v. «Stancarus», n. 1). fut tirée presque mot à mot des Commentaires de Bullinger. On pourra donc le joindre au Catalogue des Plaigiars». Il D'Arco la dà come tradotta in italiano da Taddeo Dun e pubblicata in Venezia.

(2) Lo Stancaro compose, oltre al resto, uno scritto *Commendatio et praeconium*, unito a un Commentario di Lattanzio del tedesco Sixt Birken (Xystus Betuleius), pubblicato dall'Oporin a Basilea; cfr. Buisson, I, p. 281, n. 1.

(3) Cfr. su di lui *Bullingers Korrespondenz*, Introduzione di Schiess, I, pp. IX-XIV.

(4) Cfr. Buisson, II, p. 298, n. 2.

(5) *Bullingers Korrespondenz*, I, p. 126.

(6) Op. cit. I, pp. LVIII-LXIV, e Comba, op. cit., II, pp. 297-322.

Ma erasi accesa in Valtellina una delle consuete controversie teologiche fra il saluzzese Agostino Mainardo, pastore di Chiavenna (1), ed il siciliano Camillo Renato (2), sulla dottrina dei Sacramenti, e in particolare sul Battesimo e sull'Eucaristia (3). Nel più caldo della disputa piombò come un bolide lo Stancaro; e allora fra quei contendenti, a cui si erano aggiunti, oltre allo Stancaro, anche il Negri e più tardi Pietro Paolo Vergerio, la controversia divampò per modo da giustificare il lamento, che il pacifico e disilluso Comander esalava verso il Bullinger: « Sunt ingenia illa Italica ad contentionem prona et ad placandum difficilia »; e più tardi: « Contentiosi sunt (Itali) et inquieti; ex quacunque re levissima rixam movent nec doceri a quoquam sustinent nec a sua pertinacia remittunt » (4).

Non è qui il luogo di esporre quali fossero le tesi contrastanti. Basti accennare che, mentre Agostino Mainardo sosteneva la pretta dottrina dei Riformati, Camillo Renato pencolava di già decisamente verso quell'Anabattismo a cui finì con accedere del tutto. Lo Stancaro interpose fra i due una sua tesi intermedia, nella quale, con assai poca conseguenza (data la sua avversione al Luteranesimo espressa come si è visto nella lettera succitata al Bullinger del 7 aprile 1547), propugnava fondamentalmente la dottrina luterana della Cena. Riuscì a tirar dalla sua il Negri. Ed entrambi, pur non accogliendone le opinioni, presero a favorire sottomano Camillo Renato.

Il non pacifico Mainardo, furibondo, provvide, per prima cosa, ad informarsi presso i suoi amici di Venezia circa quel suo nuovo e più pericoloso avversario. E da Venezia ricevette delle

---

(1) Op. cit., I, pp. LXIV-LXVIII.

(2) Op. cit., pp. LXVIII-LXX, e specialmente Buisson, Op. cit. II, pp. 296-301. Camillo Renato fu l'autore di quel veemente e commosso carme di protesta per l'eccidio di Serveto che comincia:

« Indignum facinus saeclis mandasse futuris
Haud Calvine vides! »

Cfr. Trechsel, I, p. 321; e Opp. Calv., XV, p. 239.

(3) I termini della disputa e i suoi svolgimenti sono riferiti in De Porta, *Historia Reformationis*, II, pp. 44, 94, 121, 157, 167, 225; Meyer, *Die evangelische Gemeinde in Locarno*, Zürich, 1836, I, p. 47 segg., e specialmente Trechsel, II, pp. 84-107.

(4) Cfr. *Bullingers Korrespondenz*, I, p. 126 e p. 247.

risposte, che lo mandarono evidentemente in visibilio, perchè si affrettò a comunicarle al Bullinger, con una lettera del 22 settembre 1548, ove si legge: « Recepi me missurum ad te literas quorundam nobilium, ad quos de Stancaro scripseram, ut me de qualitatibus hominis ipsis noti informarent. Miserunt e Venetiis has literas, quas ad te mitto, ut legi tibi facias per aliquem Italum, si velis, et declarari, quoniam vulgari nostro sermone conscriptae sunt. Primus est Balthasar Alterius, qui est a secretis legati Anglici apud Venetos, secundus Dominicus Manzonus, institutus a dominis Venetorum officialium sindicus; tertius est Marcus de Lilio, civis Venetus, vir pius et fidelis. Balthasar Alterius de Stancaro sic scribit: *Cerebrum Stancari a multo tempore novi et scio optime, quo pede claudicet.* Haec est conclusio: *Is pauperculus semper fuit, scandalosus et extranearum opinionum, et quandam habet instabilitatem, ut nesciat, quid expiscetur, temerarius multo plus, quam in tuis literis dicas. Propterea fugite illum amore Dei et amovete illum ab oculis, quam citius potestis, aliter nunquam quiescetis, neque tu neque Ecclesia vestra.* Manzonus sic scribit: *Quantum ad desiderium tuum, ut informeris de domino Francisco Stancaro, tibi dicam simpliciter et in veritate id totum, quod scio et sentio de ipso. Primum palam est et manifestum, ipsum esse levem, instabilem, sui amatorem et, ut brevi dicam, praecipitem in omnibus rebus suis, et pejus hoc est, quod vult desponsare suas opiniones, quamquam discrepent a communi ritu et vere Christiano.* Deinde post pauca verba addit, *quod fuerit sacrificus*; non credit tamen ipsum fuisse Iudaeum, licet de facie videatur, et addit, quod Venetiis acceperit uxorem pauperculam a via aberrantem. *Modum sui matrimonii* (ait) *tacebo. Dicam tamen ipsum diu me tenuisse domi meae meis expensis et id invitum fecisse propter suam inquietudinem.* Marcus de Lilio pauca scribit; comparat ipsum limaci, quod signa sua, quacunque transit, relinquat et quod agnoscatur ab omnibus » (1). Non c'era male. Essere paragonato a un bavoso lumacone da parte di quei suoi connazionali era già qualcosa. Ma i suoi avversarii d'oltr'alpe gliene dissero poi delle assai più sconcie.

(1) *Ibid.*, I, p.

Il Mainardi, intanto, era ricorso ai Riformatori di Coira perchè giudicassero della contesa. E lo stesso fece pure lo Stancaro, passato subito in prima linea fra gli avversarii di lui. Ma tanto il Comander, quanto il suo collega Blasius se ne lavarono le mani e li indirizzarono a giudici, ch'essi modestamente dicevano più dotti di loro, e cioè ai Riformatori di Zurigo, con a capo il Bullinger. E gli Zurighesi, con un responso del 7 giugno 1548, diedero torto allo Stancaro, com'era da prevedersi (1). Superfluo descrivere lo sdegno del Mantovano, segnatamente contro il Bullinger. Da una lettera di Camillo Renato a quest'ultimo parrebbe che il Mantovano si fosse vendicato, riferendo al Siciliano che il Bullinger l'aveva qualificato *haereticissimus*. Che fosse vero, risulterebbe dalla reiterata, ma inutile insistenza del Siciliano presso il Riformatore zurighese perchè smentisse la cosa (2). Ma lo Stancaro dava così una prova di più del suo carattere da nulla così alieno come dal mettere pace.

In fin dei conti, egli fu costretto a lasciar Chiavenna. Dovette vagare qualche mese per la Valtellina, avendo compagno il figlio di Francesco Negri, di nome Giorgio, che poi lo seguì anche in Polonia. Ne dava notizia al Bullinger lo stesso Mainardo, con una lettera del 10 dicembre 1548, dalla quale traspare tutta la sua gioia per non aver più tra i piedi il formidabile Mantovano: «Stancarus abiit, et nulla ei datur fides, praeterquam a Francisco Nigro, ut ad te scripsi, viro bono, sed facili. Continet se nunc in Vallè Tellina, ubi nonnullos grammaticam Hebraeam docet» (3). Se il Mainardo non lo diceva per ironia, sarebbe un ben curioso segno dei tempi, che lo Stancaro riuscisse a racimolare degli studiosi di ebraico fra i monti della Valtellina. Ma con l'avanzare dell'inverno quegli alpestri amatori della lingua ebraica si dovettero diradare e magari squagliare del tutto; ed al dotto quanto irrequieto maestro non restò che cercare ambiente più propizio, non che al suo insegnamento, alla sua infaticabile propaganda.

---

(1) *Acta Ministrorum Tigurinae Ecclesiae cum Cl. Viris D. Augustino Maynardo ac D. Francisco Stancaro Mantuano*; in Trechsel, II, p. 102, n. 4.

(2) *Bullingers Korrespondenz*, I, pp. 131, 144.

(3) Op. cit., p. 139.

VII.

Alla fine del 1548 lo Stancaro fece la sua prima apparizione in Transilvania, del cui esito egli faceva menzione nella già citata sua epistola autobiografica (ove di tutto il periodo intermedio, e cioè dei suoi soggiorni a Basilea e nei Grigioni non è fatta parola). Ecco il suo racconto : « In Transylvania me contuli dedique operam, ut isthic homines veram pietatem asserti a tyrannide Antichristi imbiberent, sed neque ibi propter monachum Hungariae thesaurarium (Giorgio Monachus o Martinusius, vescovo di Wardein, gran persecutore dei Protestanti) tutus esse potui, qui propterea quod reformare ecclesias in quibusdam urbibus coeperam, extremum malum mihi minatus est ». Vere od immaginarie le minaccie, lo Stancaro dovette partirsene. La regina Isabella, vedova di Giovanni Zapolyas e sorella del Re di Boemia, lo munì allora di lettere commendatizie per il fratello, per altri nobili polacchi e perfino per il Duca Alberto di Prussia (1).

E lo Stancaro si diresse allora verso quello, che doveva essere il teatro più propizio alle sue maggiori gesta, e cioè il regno di Polonia.

Perchè la Polonia del Cinquecento fosse diventata il rifugio e l'asilo preferito dei fuorusciti italiani per causa di religione e fornisse ad essi la possibilità (che nessun altro paese d'Europa, non importa se di fede cattolica o di protestante, era in grado di offrir loro) di manifestare le loro particolari dottrine religiose, di farne la propaganda e di attuarle nella pratica, ho mostrato di già in altro studio, al quale rimando il lettore (2). Le ragioni fondamentali del singolare fenomeno si possono riassumere in queste due : — libertà quasi illimitata per i numerosi, potenti, indipendenti nobili polacchi di accogliere nelle loro terre quella fra le confessioni cristiane che meglio garbasse loro ; e poi affinità strettissima di cultura, di costumi, di gusti fra i Polacchi e gli Italiani del Cinquecento, e conseguente concordia anche di pensiero religioso.

---

(1) La lettera di lei a quest'ultimo fu pubblicata dal Wotschke, *Stancaros ersterAufenthalt in Posen*, in « Posener Monatsblätter », 1904, p. 83.

(2) Ruffini, *Gli Incunabili del Socinianismo nella Polonia del Cinquecento* in « La Cultura », 1932, fasc. II.

VIII.

Di quel che allo Stancaro successe al suo arrivo in Cracovia cominciamo con sentire la sua relazione.

«Ab episcopo Cracoviensi Samuele (Samuel Maciejowski, che era pure Cancelliere del Regno) humanissime fui acceptus, qui etiam me amplis pensionibus auxit et provinciam publice docendi demandavit. Sed Diabolus, qui semper mordet calcanea Meschiae, obstitit, quominus per me in iuventute Polona vera pietas altius radices ageret. Nam cum literas hebraicas in frequentissimo et celeberrimo auditorio docerem et quosdam abusus per occasionem reprehenderem venerationemque divorum tanquam supervacaneam et idolomaniam redolentem perstringerem, adversarii verae doctrinae et totus coetus sc. sacri ordinis scribae, pharisaei et Caiaphae in me capitale odium conceperunt et suis dolis ac insidiosis machinationibus perfecerunt, ut et Samuel me in numero haereticorum haberet, qui mandavit suis administris, ut me in arcem quandam frustra publicam disputationem flagitantem abducerent. Cumque isthic perpetui carceres mihi perferendi essent Deus toties a me precibus et gemitibus inenarrabilibus fatigatus me per beneficium et misericordiam suam, qua mirificat sanctos suos, mirabili consilio in libertatem asseruit, ita quod ex altissima rupe me demiserim et in equites Polonos clari nominis et generis a deo ad excipiendum me subornatos hac atque illac errans inciderim et in eorum domos perductus sim, qui etiam hactenus me et uxorem et filiolum liberalitate sua prosecuti sunt et victu honesto sustentarunt, pro quo Deus illis praemia prolixa reddat in resurrectione mortuorum».

Dalle stesse parole dello Stancaro si apprende così che anche a Cracovia, come già a Vienna, dall'innocuo insegnamento della lingua ebraica egli era sconfinato in quello pericoloso della teologia, e di una teologia tutt'altro che ortodossa.

Della cosa informava Lelio Socino il Bullinger con lettera datata da Wittenberg il 20 agosto 1550, nella quale, dopo accennato a certa deliberazione della Dieta polacca contraria ai Protestanti, era detto: «Polonica comitia hunc finem habuerunt, ut Evangelium e finibus pellatur, infulati saeviant in pios et a Fr. Stancaro feliciter initium sumant, qui jam vinctus detinetur,

quia Cracoviae dum explicat Psalmos, ausus est aliquid liberius adversus Lyranum efferre insuperque ad Philippum huc scribere, ut orent Deum, qui a tam tetra Babylonia ipsum liberet » (1).

Chi abbia denunciato lo Stancaro è controverso. Certo è che il cardinale Hosius, che si trovava in Vienna quale legato polacco presso quella Corte, pregato di informarsi sul conto del Mantovano, scriveva fin dal febbraio del 1550 che questi ne era stato espulso per le sue erronee dottrine.

Ad onta della dura prigionia, in cui era tenuto, lo Stancaro, privo perfino di libri, vi si preparava a sostenere la invocata pubblica disputa, redigendo tre scritti, che poi saranno incorporati da lui nella stampa di certi suoi *Canones*, dei quali si dirà, e che trattavano di questi argomenti: *De ecclesia et signis eius*, *Contra invocationem sanctorum*, *Quod tota doctrina trinitatis in sacris literis sit relata*.

La sua prigionia andava frattanto suscitando lo sdegno di molti. Uno scabino gli dedicò una «Epistola consolatoria ad d. Franc. Stancarum ». Ma alcuni nobili suoi amici fecero di meglio; riuscirono a procurargli per mezzo di un servo una scala di corda, mercè la quale potè fuggire nel modo che egli stesso ebbe poi a raccontare.

Valendosi della quasi assoluta libertà che i nobili, come si è detto, avevano di regolare nelle loro terre il servizio divino, alcuni di essi vi ospitarono lo Stancaro e lo incaricarono di procedervi alla riforma della chiesa. A tale intento egli compose, nel tardo estate del 1550, i suoi *Canones Reformationis*, in ben 50 articoli, che comprendevano quanto riguardava la dottrina, lo stato clericale, la scuola, i sinodi, il servizio divino, i sacramenti, il catechismo, la disciplina ecclesiastica ecc. Qui lo Stancaro prese a farla proprio da legislatore. «Decernimus, volumus et mandamus, statuimus et ordinamus, mandamus et praecipimus », erano le sue espressioni usuali; il che diede molto sui nervi ai suoi avversarii, che se ne valsero poi, come si vedrà più tardi, per accusarlo, nè più nè meno, che di attentare alle prerogative regie.

Il maggiore successo ottenuto dallo Stancaro in quel torno

(1) Trechsel, II, p. 155, n. 3.

di tempo fu che, ospitato dal nobile Nicola Olesnicki in Pinczow, vi raccolse, nell'ottobre del 1550, il primo sinodo degli ecclesiastici evangelici della Piccola Polonia; a cui egli persuase di accogliere come Ordinamento più ampio quello designato come Riforma di Colonia, notoriamente opera del Bucer. E allora il Mantovano potè illudersi di essere ormai assurto allo stesso rango degli altri più eminenti Riformatori protestanti. Di fatti, fu allora che la città di Pinczow venne designata addirittura come la culla del Protestantismo polacco, e cioè come il luogo, com'era detto in certa elegia latina composta in sua lode, ove primamente «aggreditur sanctae Religionis opus» (1).

Ma ecco che a strappare lo Stancaro dal suo roseo sogno intervennero, il 12 dicembre 1550, due editti del Re, di cui uno generico contro gli Evangelici ed uno speciale contro di lui, ove era minacciato di gravi pene il suo ospite Olesnicki se non l'avesse mandato via subito.

IX.

Stancaro fuggì presso il conte Gorka in Posen (al quale è appunto diretta la sua epistola autobiografica più volte citata). E questi, con lettera del 26 gennaio 1551, lo raccomandò al Duca Alberto di Prussia. Ma soltanto il 24 aprile del 1551 potè lo Stancaro arrivare a Königsberg, essendo la moglie di lui rimasta bloccata nella Piccola Polonia dalle grandi nevi e dalle inondazioni. Il Duca lo ricevette come meglio non si poteva. E già il 26 di aprile scriveva in Polonia perchè fosse rispedita a Königsberg la biblioteca dello Stancaro, rimasta a Pinczow. Finalmente, il 27 maggio, gli conferiva la cattedra di ebraico nella Università.

Ma al benevolo duca lo Stancaro riservava una ben grossa disillusione. La città era agitata dalla celebre controversia teologica, scaturita dalle singolari dottrine cristologiche e soteriologiche di Andrea Osiander, professore in quella università e beneviso in modo tutto particolare dal principe. Contro l'Osiander stava l'autorità di Melantone e l'attività polemica degli sco-

(1) L'elegia è riportata in Buskowski, *Storia della Riforma in Polonia* (in polacco); Cracovia, 1883-86, I, p. 690.

lari di lui; in suo favore parecchi teologi della Germania meridionale, con a capo il Brenz. Il Duca aveva fatto appello all'intervento ed al giudizio dei più eminenti teologi, sperando di farla finita con quella rissa di ecclesiastici e in particolare di vederne uscire incolume il suo prediletto professore. Ma indarno. La schiera dei combattenti nei due campi non faceva che ingrossare, e la battaglia sempre più infierire. In quel frangente il Duca ebbe l'ingenuità di credere che lo Stancaro avrebbe potuto fornirgli un aiuto provvidenziale, e cioè fungere da mediatore, da paciere, da arbitro, e, forse, con la segreta speranza, in favore dell'Osiander. Non conosceva il suo uomo! Non consta che lo Stancaro abbia esercitato neppure per un minuto quell'alta funzione che si è detto. Poich'egli non esitò a rinnovare, su più vasta e clamorosa scena, la sua poco gloriosa manovra dei Grigioni. Di fatti si schierò immediatamente e recisamente dalla parte degli avversarii dell'Osiander. I quali, naturalmente, di quell'inatteso, impetuoso ausiliario si rallegrarono assai; onde, per esempio, il 25 di agosto 1551 il Paceus scriveva da Lipsia a Calvino: « Sed his ipsis diebus et scriptum et renunciatum est nobis Stancarum nostrum restitisse homini (e cioè all'Osiander) in faciem » (1) « Nostro », lo dicono senz'altro quei Protestanti; i quali non dovevano però tardare molto ad accorgersi che razza di acquisto avessero fatto. La smania dello Stancaro di menar le mani a qualunque costo, non potrebbe risultare più evidente che da questa circostanza, che — essendo gli scritti polemici scambiatisi fra i contendenti redatti in buona parte in lingua tedesca, della quale (come del resto anche Calvino, al dire del Bullinger) l'Italiano non capiva nulla — egli si trovava nell'impossibilità di prendere conoscenza diretta dei documenti della causa. Ma di questo lo Stancaro non si impacciò gran che. « Sum enim Italus non Germanus », replicava a chi gli faceva rilevare il grave inconveniente. La quale non era per altro una buona ragione per impancarsi a giudice fra Tedeschi.

Da quel momento l'Osiander diventò la sua bestia nera. Anche dopo che costui fu morto, nel 1552, lo Stancaro non cessò di

(1) *Opp. Calv.*, XIV, n. 1522, col. 166.

farlo bersaglio de' suoi colpi e de' suoi insulti (p. e., lo chiamava «cane da preda») con la sola scusante, se come tale può valere, ch'egli s'era fitto in mente che l'altro avesse consigliato di incarcerarlo, tanto che ancora nel 1562 scriveva, nel suo libro *De Trinitate et Mediatore*, del quale si dirà: «Alii carceres praeparaverunt perpetuas mihi, nisi admonitus aufugissem, ut Osiander».

Ma lo Stancaro ebbe l'abilità di mettersi contro e di rendersi inviso agli stessi avversari dell'Osiander. Ed ecco in che maniera. Oggetto della controversia era, esposto *grosso modo* (salvo a tornarci sopra a suo tempo), il seguente. I Luterani, e sopratutto Melantone, sostenevano che Gesù Cristo fosse stato nostro mediatore e salvatore secondo la sua duplice natura, divina ed umana. L'Osiander opponeva che tale egli fosse stato secondo la sola sua natura divina. Per un certo tempo, vale a dire finchè risiedette in Königsberg, sembra che lo Stancaro si sia acconciato alla prima sentenza, la quale gli era arma sufficiente per dare addosso all'Osiander (1). Di fatti nella sola opera di lui pubblicata in Königsberg, dal titolo: *Francisci Stancari Mantuani, sacrae theologiace et Ebraicae linguae in academia Regiomontanae Prussiae publici professoris, Disputatio de Trinitate habita 20 Junii 1551, cum Epistola eiusdem Stancari admonitoria adversus Epistolam Galatini praeliminarem*, non appare ancora quella che fu poi la sua tutta particolare dottrina, in certo modo intermedia fra l'altre due, e quindi tale da consentirgli poi di battagliare e contro gli uni e contro gli altri, e cioè, come vedremo, la dottrina che Gesù Cristo fosse stato mediatore e salvatore nostro soltanto secondo la sua natura umana.

Intanto, al Duca, che lo aveva richiesto del suo parere, lo Stancaro cominciò con porre, in una lettera del 15 luglio 1551, le sue condizioni per darlo (2). Nel suo responso, poi, datato il 29 luglio (3), egli arrivava fino a minacciare il principe di «supplicium aeternum» se avesse ancor sostenuto l'Osiander, profe-

(1) Quale la precisa base della sua opposizione all'Osiander non appare chiaramente. Cfr. W. Möller, *Andreas Osianders Leben* etc., p. 448.

(2) Wotschke, App., II, pp. 592-597.

(3) Wotschke, App. III, pp. 598-601.

tandogli, se non l'avesse scacciato, nè più nè meno di questo: «Alioqui veniet ira Dei super Vestram Celsitudinem brevi», e terminando con una preghiera a Gesù perchè liberasse il principe «ab hac tyrannide Antichristi».

Dopo questo, anche un invasato come lo Stancaro doveva capire che la sua posizione in Königsberg era ormai diventata insostenibile. Difatti, il sabato 15 agosto 1551, egli sospese le sue lezioni. Il 19 diede le sue dimissioni con una lettera diretta al Rettore ed al Senato accademico (1). E al Duca scriveva una lettera tale, che il Salig dice, e non a torto, che «una lettera così insolente diretta ad un principe è difficile che altri l'abbia letta mai» (2).

Il 23 agosto lo Stancaro lasciava Königsberg. E, naturalmente, il Duca non mosse un dito per trattenerlo.

X.

Uscito da Königsberg lo Stancaro si diede a scorrazzare da una città all'altra della Prussia orientale, capitando ad Elbing, da cui si allontanò subito che seppe essere la città soggetta alla giurisdizione episcopale dell'Hosius, e poi a Danzica e a Stettino, finchè trovò accoglienza e sostegno il 3 ottobre 1551 in Küstrin, presso il margravio Hans. Dappertutto egli si sforza di guadagnare nuove reclute contro l'Osiander. Scrive a tale intento a Berlino, Wittenberg, Francoforte ed in Polonia. Compone opuscoli polemici contro l'odiato nemico (3).

Il primo febbraio 1552 il Margravio convocava in Küstrin un sinodo dei teologi della Marca; ma non vi invitò lo Stancaro, perchè questi aveva già attaccato lite con essi. Non solo; ma il Margravio stesso, ad onta della benevolenza dimostratagli all'inizio, cominciò ad averne abbastanza di quell'attaccabrighe, e gli tagliò i viveri.

E allora lo Stancaro se ne partì, sebbene gravemente infermo, e se ne andò a Francoforte, da cui il 17 marzo 1552 informava

---

(1) Wotschke, App. IV, p. 601.

(2) Salig, *Historie*, II, p. 264.

(3) Corp. Ref. VII, nn. 5025-5031, coll. 908, 914.

dei suoi casi il Mörlin, uno degli avversari dell'Osiander,in questi termini: « Habui concertationes magnas et adhuc habeo cum quibusdam sciolis et malis pastoribus, quibus obturare os necesse est ». E poi l'eterna nota del sospetto dettato dalla mania di persecuzione: « Quidam impii ex invidia ministri abalienaverunt principem nimirum a me » (1).

XI.

Lo Stancaro sperò di ottenere una cattedra a Berlino. Meditò di passare in Inghilterra con l'Ochino. Finì con lo stabilirsi a Francoforte, ove diede alle stampe i suoi *Canones Reformationis ecclesiarum Polonicarum per Franc. Stancarum Mantuanum conscripti, quibus adiuncti sunt libelli contra invocationem sanctorum; Ecclesia et signis eius etc.; quod tota doctrina Trinitatis in sacris literis sit relata*; Franfurti ad Viadr., 1552. L'opera era dedicata al re di Polonia Sigismondo Augusto. E, manco a dirlo, non avendo trovato subito con chi combattere, cominciò a bisticciarsi con i suoi stessi partigiani, con lo Staphylus, per esempio, e con Flacius Illyricus, ai quali rinfacciava di aver malamente copiati i suoi libri, poichè a capir bene l'Osiander, del resto notoriamente oscurissimo, sarebbe stato soltanto lui.

Già in Küstrin le sue idee sulla questione si erano venute chiarendo, consolidando ed accentuando in modo da fornirgli, stiamo per dire, un vero abito teolcgico *a double face*, valevole cioè per battagliare tanto contro l'Osiander ed i suoi seguaci, quanto contro il Melantone ed i seguaci suoi, vale a dire contro quelli che egli chiamerà d'ora innanzi sarcasticamente *Lutheranelli*.

A Francoforte, intanto, lo Stancaro aveva preso ad insegnare come privato docente. E attendeva alla composizione de' suoi libelli antiosiandrici, adottando il metodo di trattazione che rimarrà suo caratteristico e lo contrappone a quello degli altri Riformatori, e cioè: rifarsi ai maggiori padri della Chiesa, a S. Tommaso e a S. Bonaventura, e, primo fra tutti, a quello che diventerà davvero *lo suo maestro e lo suo autore*, Pier Lombardo.

(1) Cfr. Koch, *Fünf Briefen des Stancarus*, in « Archiv für Reformationsgeschichte » III (1906).

Ed ecco come della sua attività letteraria e dei suoi propositi bellicosi, teologicamente, s'intende, egli dava notizia da Francoforte, l'11 febbraio 1552, a Giorgio Buchholzer, il cui figlio era stato suo scolaro, comunicandogli lo schema dell'opera, intorno a cui stava lavorando, per confutare, sia la dottrina dell'Osiander (Cristo mediatore secondo la sola divina natura), sia quella dei vari Luteranelli (Cristo mediatore secondo entrambe le nature).

« Sunt enim tres libri, primus de iustificatione, quem simplicissime scripsi, ut unusquisque relictis suis dicendi modis tropis scripturae uteretur, secundus, de duplici justitia, tertius, confutatio est dispustationis Osiandri, quartum nunc scripsi in confutationem libri, quintum prae manibus habeo etiam contra Osiandrum, quo Deus et Christus in nobis et nos in eo simus. Ac te rogo per filium Dei, cuius gratia ingentes persecutiones et carceres passus sum et adhuc patior, ut in hac re ne quibusdam amicissimis meis assentiaris, nempe quod Christus sit noster mediator secundum utramque naturam. Hoc est contra totam scripturam, patres et scholasticos quoque. Nam licet mediator noster non sit purus homo, sed deus et homo, unus filius Dei, tamen mediator noster est pura humana natura, vel, ut verbis apostoli utar, verus homo, quod idem est. Isti volunt novam haeresim excitare, quam sine respectu publice confutabo, etiam si deberem a tota Germania praescribi, imo vitam prope iam, si opus est, ponam » (1).

Dunque : « Stancaro sol contro Germania tutta », in un duello che il Mantovano diceva di non temere, se anche gli fosse costata la vita.

XII.

Lo Stancaro non ebbe però ad attendere molto per incontrare in Francoforte un avversario degno di lui. Era questi il teologo sassone Andrea Musculus, professore di teologia in quella università, e rinomato come uomo che le polemiche non le rifiutava e le andava magari a cercare. Il Musculus pubblicò contro

(1) Cfr. Wotschke (App. VI, pp. 602 sgg.), che trasse questa lettera dalla « Kirchenbibliothek » di Landshut.

lo Stancaro un opuscolo: « Propositiones de duabus naturis in Christo », che Melantone dichiarò ortodosso. A queste proposizioni lo Stancaro oppose subito una sua *Apologia*. Ma di tutto ciò che il Mantovano scrisse a Francoforte, e contro l'Osiander e contro il Musculus, nulla è rimasto, poichè il suo editore Giovanni Eichhorn aveva ricevuto il divieto di stampare nulla di lui.

Il Mantovano trovò modo di rifarsi dalla cattedra, intorno alla quale si affollavano gli studenti, attratti non meno dalla sua dottrina e dalla sua facondia che dal rumore di quelle polemiche. Gli studenti hanno in tutti i tempi preso un gusto matto alle beghe tra professori, ed hanno quasi sempre preso partito per i più irregolari contro i più regolari, e, si potrebbe dire, ordinarii. E coloro in Italia, che sono abbastanza vecchi per ricordarsi delle irruenze universitarie ed extrauniversitarie di Pietro Sbarbaro, se ne possono formare una qualche idea.

Chi però non ci si divertiva affatto in tutto quel subbuglio era il sovrano del luogo, e cioè il principe elettore di Brandeburgo Gioacchino II. Egli pensò di convocare tanto il Musculus quanto lo Stancaro a Berlino, perchè esponessero le loro ragioni in presenza dei principali teologi brandeburgesi, in una disputa, ch'ebbe luogo il 10 ottobre 1552, ed a cui era stato invitato anche Melantone, il quale per altro non potè intervenirvi (1).

Le due tesi contrapposte si possono, *grosso modo* anche qui, riassumere così: Musculus accusava Stancaro di scindere con la sua teoria l'unità delle due nature in Gesù Christo; ma lo Stancaro — visto che l'altro aveva esagerata la propria tesi fino a sostenere non solo che la mediazione di Cristo erasi operata secondo le due nature, ma che anche la natura divina aveva sofferto ed era morta per noi — ebbe buon gioco per replicare che con ciò egli faceva peggio degli stessi Pagani, i quali ammettevano, sì, più Dei, ma almeno li facevano tutti immortali, mentre il Musculus faceva morire il suo unico Dio.

Più particolarmente e precisamente il tema della disputa risulta dalle varie relazioni che ne diede Giovanni Agricola, predicatore di Corte dell'Elettore Gioacchino. Quali fossero le di-

(1) Corpus Ref., VII, n. 5215 col. 1087.

sposizioni di spirito dell'informatore traspare, oltre che dal suo ufficio, dal fatto ch'egli era cognato del Musculus. Non c'è da meravigliare quindi che, scrivendone egli a Giorgio di Anhalt, dicesse: « Stankarus n. quidam Mantuanus, homo minime bonus, homo versipellis, sine judicio scripturae et controversiarum spiritualium sic sentit »; e che, dopo averne riassunto le opinioni, soggiungesse: « Hi sunt halitus istius bestiae », e finisse con chiamarlo « monstrum » (1). Una relazione l'Agricola la spedì pure a Königsberg, l'11 ottobre 1552, al Duca Alberto il quale, si vede, non perdeva più d'occhio quella specie di vipera teologica, che si era cacciata in seno. Anche questa seconda relazione era naturalmente farcita dei soliti insulti (2). Lo Stancaro eccepì subito la veridicità delle relazioni dell'Agricola, sostenendo che le tesi a lui attribuite erano state falsificate. Onde compilò un memoriale, indirizzandolo all'Elettore Gioacchino, con le tesi che egli riconosceva sue (3). Di questo documento, che riassume in modo esplicito, tassativo e sopratutto autentico, la dottrina cristologica e soteriologica del Mantovano, ci occuperemo nella seconda parte di questo studio.

Com'era da aspettarsi, il Principe si pronunciò contro lo Stancaro, ed incaricò l'Agricola di allestire una decisione dottrinale della controversia, che Melantone designerà poi come « Liber Berlinensis » (4).

XIII.

I seguaci di Melantone, i quali si erano forse illusi che, morto l'Osiander, la fiera polemica da lui provocata avrebbe avuto tregua, dovettero accorgersi che essa si era semplicemente spostata. Scriveva, di fatti, il Dryander a Calvino il 30 ottobre 1552: « Accepi heri literas a Philippo Melanchtone, quinto die huius mensis scriptas in quibus significat, post insanias et furores Osyan-

(1) Kawerau, *Johann Agricola von Eisleben. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte*; Berlin, 1881, p. 346 segg.

(2) Wotschke, App. VIII, pp. 604 segg.

(3) Wotschke, App. X, pp. 607-609.

(4) Kawerau, p. 308.

dri, senem quendam Italum Stancarum novos tumultus excitare » (1).

Di fatti lo Stancaro si scaglia ora, non più solo contro i teologi di Francoforte e di Berlino, ma anche contro quelli di Wittenberg, e cioè contro Melantone e discepoli. Ma quanto più la bega dogmatica infieriva e si allargava, tanto più gli studenti di Francoforte ci si divertivano ed aizzavano quel focoso Italiano con i loro applausi.

Impensierito e seccato il Principe pensò di porre fine a quel baccano, cacciando lo Stancaro in prigione. Ma, prima di farlo, chiese con lettera del 5 febbraio 1553 consiglio a Melantone, pregandolo al tempo stesso di decidere fra i due contendenti, il Musculus e lo Stancaro (2). Circa il primo punto, il mite Melantone dissuase il Principe dall'usare dei mezzi coercitivi contro il Mantovano (3). Circa il secondo punto, Melantone finì con indursi a scrivere, dal castello di Dessau, il 1° agosto 1553, la sua « Responsio de controversiis Stancari » (4).

Questo bastò, perchè lo Stancaro prendesse ad inveire ferocemente contro Melantone e ad insultarlo nel modo più grossolano per tutto il resto dei suoi giorni; e anzi lo accusasse, secondo il suo solito costume, di aver attentato alla sua vita per mezzo dell'Elettore Gioacchino.

Di fatti, già il 10 maggio 1553 egli scriveva di Melantone: « Dogma Arei in ecclesia ab inferis revocavit de mediatore ». Più tardi asseriva: « Significo me sex epistolas eius in manibus meis habere (si vede che, oltre tutto il resto, lo Stancaro era anche un pericoloso uomo *à dossier*), quas ad Ioachimum secundum et consiliarios eius scripsit, in quibus ita manifesta descripta est Arii doctrina, ut qui eam cognoverit, nemo negare poterit ». Ed allargando ancora il campo delle sue imputazioni, dieci anni più

(1) *Opp. Calv.*, XIV, n. 1670, col. 404.

(2) Corp. Ref., VII, n. 5025, col.

(3) Cfr. Wotschke (App. XI, pp. 610-612), che trasse questa lettera dal R. Archivio di Stato di Berlino.

(4) Corp. Ref., VIII, n. 5313, col. 17 sg. Il parere di Melantone si trova in *Opera*, Witebergia, 1580, I, foll. 345 v. - 349 v.

tardi, nel suo trattato più volte citato *De Trinitate et Mediatore*, morto già il Melantone, lo Stancaro dirà di colui, che egli usava omai chiamare *Antichristus Septentrionis*: « In persona Melanctonis non evangelium, sed avangelium, hoc est pravum et iniquum atque haereticum nuncium damnavi et piis cavendum proposui. Sed quis foedam et haereticam illius Antichristi Septentrionis recensere doctrinam posset? Non enim in his tantum articulis de trinitate et mediatore, sed et de sacramentis et aliis quoque impiissime scripsit, adeo ut recte illi sui loci communes id est immundi appellari possent ». Lo chiama: « grammaticus, iste mente captus et sciolus Melancton ». Parla di più libri da lui scritti contro quel Grammatico ed Anti cristo. « Condemnavi Melancthonem Arrianae haereseos, postquam septies de errore suo non solum a me, sed et a probis viris admonitus fuit, ut in libro meo maiori contra eum scripto ostendo ». « Haec et plures aliae Arrianae et Trideitarum blasphemiae sunt in his et aliis epistolis ad consiliarios principis Marchionis Ioachimi et in libris Melancthonis, ut in libris meis adversus ipsum Melancthonem ostendo ». « Confutavi librum de controversiis Stancari, sed typographia careo ». Nello stesso libro lo Stancaro diceva: « Alii vitam meam quaesiverunt, ut Melancton per Ioachimum Marchionem ».

Dal canto suo Melantone aveva scritto, il 10 gennaio 1552, al principe Giorgio di Anhalt da Lipsia: « Scribit mihi Paulus Eberus, Witenbergae his diebus fuisse Stancarum, qui eo librum attulit scriptum contra Osiandrum, sed vellem nos non accendere controversias, ideo scripsi moderatissimam responsionem, etiamsi me deridebit » (1). Il 12 gennaio 1553, scrivendo in tedesco all'Elettore Gioacchino II, Melantone si lagnava: « Che lo Stancaro così brutalmente mi insulti, lascio giudicare da Dio e dalle genti pie, che sanno quale fu l'opera mia » (2). E il 1° agosto 1553 diceva ancora di lui al comune amico Buchholzer: « Scripsit

(1) Corp. Ref. VII, n. 5025, col.
(2) Corp. Ref., VIII, n. 5313, col. 17.

Stancarus de me epistolas plenas arrogantiae et crudelitatis, cum nunquam a me laesus sit » (1). E, quando il Mantovano era già partito, come si vedrà da Francoforte, scriveva al suo fido Hecker, il 16 aprile 1554 : « De Stancaro post eius discessum ex Francofordia nihil audivi praeter illa, quae tu significasti. Ego eum nunquam vidi et optarim potius amicum esse nostris ecclesiis quam inimicum. Nec unquam laesi eum, cum ipse in me et alios acerbissime debaccatus sit » (2).

Per essere giusti, bisogna riconoscere che e lo stesso Melantone e sopratutto i suoi più fidi non avevano risparmiato allo Stancaro le parole insultanti. Scrivendo il 18 ottobre 1552 allo Staphilus dell'invito ricevuto dal principe elettore di recarsi a Berlino per giudicare della controversia sorta fra lo Stancaro ed il Musculus, Melantone diceva: « Vocati eramus in aulam Marchionis Electoris ad cognitionem controversiae quam movit ὁ δύσοσμος Stancarus » (3), cioè il *fetente* Stancaro. Il quale, essendo allora, come s'è visto, in personali rapporti con lo Staphilus, lo potè risapere.

Ma Melantone aveva presso di se un allievo, che era non soltanto un teologo ma anche un acclamato poeta, Giovanni Stigel. Tanto che di lui il maestro scriveva il 16 febbraio 1548 al principe Giorgio d'Anhalt nè più nè meno di questo iperbolico elogio: « Etsi enim Italia una videtur suavia et venusta ingenia gignere, tamen fere affirmari potest, nondum post Ovidii aetatem cuiusquam in Italia venam fuisse dulciorem et elegantiorem Stigeliana » (4). Del resto, lo Stigel è tuttora lodato, non solo come il più fedele dei discepoli del Riformatore di Wittenberg, ma come colui che, da un canto, ne esaltò in versi le concezioni teologiche, e, da un altro canto, ne combattè, sempre in versi, gli avversarii (5). Lo Stigel non poteva quindi tacere di fronte agli at-

(1) Corp. Ref., VIII, nn. 5443, 5444, col. 133 sg.
(2) Corp. Ref., VIII, n. 5583, col. 237.
(3) Corp. Ref., VII, n. 5243, co. 1113.
(4) Corp. Ref., V, n. 2641, col. 40 sg.
(5) Cfr. Kartteldier, *Stigel*, in « Allgem. Deutsche Biographie », 36 (1893) ; pp. 228-230.

tacchi dello Stancaro al suo Maestro. Ed ecco appunto gli epigrammi, ch'egli scrisse contro il Mantovano, nei quali, a dire il vero, non è traccia di quella dolcezza ed eleganza, di cui gli dava lode Melantone (1).

In Franciscum Stancarum Italum, Blasphemum, et hostem Iesu Christi, Anno 1553.

Hospes et *Veritas* colloquuntur.

Hosp.: Quid iste tandem Stancarus? quis est homo?
Verit.: Non est homo, sed foetor execrabilis.
Qui sit? *Verit.* Malus dum concacat de spiritus
Hoc stercoris deiecit in Germaniam,
Ex quo repente natus est hic Stancarus,
Foetore puras inquinans Ecclesias.
Hosp.: At multa garrit; hominem ut haud negaveris;
Quid quod minatur Turcicas ad bestias
Si transiturum, turbaturumque omnia,
Ni detur hic, quem postulat ferus locum?
Verit.: Damnatus urget hanc loquendi amentiam
Sator necis, mendaciique spiritus.
Hoc incitante quando Christum Stancarus
Orbum sua divinitate, scilicet
Nudarit, et spoliarit, et negaverit,
Et servitute in infima relinquerit;
Ad impios ibit Getas Apostata,
Unum Deum culturus, ignotum tamen.
O Christe vindex crimen hoc ulciscere,
Inflige plagas huic tuo plagiario.

Aliud Breve in Eundem.

Stanckar eras quondam, Sathanae nunc factus oletum,
I nunc, in verum ludere perge Deum.

Il Wotschke riferisce soltanto questo secondo epigramma; e lo trascrive inoltre da un'altra edizione diversa da quella da me

(1) *Poematum Io. Stigelii Gothani* etc., ed. tertia.... opera et labore G. Monethii et denuo recognita a Jacobo Rosefeldo; Jena, 1600-1601, tom. I, pp. 459-460.

usata, poichè vi è detto: « Stankar eras Stänker etc. ». La variante non è punto indifferente. Di fatti *stänker* significa in tedesco *fetente*. Onde si avrebbe qui il primo esempio di quel gioco di parole con cui i Tedeschi, i quali di simili giochi a volta abusano e per scherzo e per scherno, finirono con fare, come si vedrà meglio in seguito, dello Stancaro il *fetente* per antonomasia, trasformando un nome proprio in nome comune.

Il Mantovano, per altro, non era di olfatto così delicato da torcere il naso di contro a tutti cotesti fiori male olenti della scatologia teologica di quel tempo. Li ripescò, anzi, con gran cura ad uno ad uno; e vedremo più innanzi che li riservì tutti quanti, senza parsimonia, ai suoi avversarii, e in primo luogo a Melantone ed ai suoi discepoli.

Torino.

Francesco Ruffini.

GIOBBE
E IL « SERVO DI DIO »*

Nel novembre scorso una spedizione del Pontificio Istituto Biblico a Gerusalemme si è recata verso le rive orientali del Giordano a nord del Mar Morto per iniziare delle ricerche nel campo delle rovine di Tel Rasul. Nell'inverno del 1929-30 dei membri dello stesso Istituto, sotto la direzione dell'egittologo Padre Alexis Mallon (il suo volume *Les Hébreux en Egypte* tende a ricostruire l'ambiente egiziano di Giuseppe nello stesso modo in cui l'assiriologo Padre Dhorme va ricostruendo in una serie di eccellenti studi nella *Revue Biblique* l'ambiente babilonese di Abramo), avevano per combinazione scoperto una località abitata durante l'età del bronzo, corrispondente all'epoca di Abramo. Pare che tali luoghi, dopo essere stati distrutti da un immenso incendio, sieno rimasti per molto tempo deserti, e che abbiano costituito anticamente una città del gruppo della cosidetta Pentapoli, al quale, secondo il racconto della Genesi, appartengono anche Sodoma e Gomorra. Gli scavi, che saranno fatti su vasta scala, e gli studi ulteriori (della spedizione fa parte il geologo e naturalista prof. Koeppel) ci offriranno forse la possibilità di giudicare da un nuovo punto di vista questa interessante pagina della Bibbia.

Il racconto che di Sodoma fa la Bibbia stessa è di carattere eziologico. Noi pensiamo: la tradizione popolare ricordava che una volta esistevano a nord del Mar Morto delle città fiorenti, che poi furono divorate dalle fiamme. Quando il fatto storico divenne un racconto mitico, sibbene non privo di elementi storici, l'umanità si domandava: perchè la giustizia divina permise

---

* Prolusione al Corso di Lingua e letteratura ebraica tenuta nella R. Università di Padova.

il compiersi di un simile flagello ? E si rispose : il patriarca Abramo rivolse al Signore la preghiera di risparmiare le città minacciate in grazia dei pochi giusti che vi potevano essere. La domanda che la tradizione pone in bocca ad Abramo è di una grande austerità : « Può forse il giudice di tutta la terra non fare giustizia ?» Se vi fossero dei giusti, e sia pure in numero esiguo, potrebbe il Signore far patire anche l'innocente ? Va notato che, a differenza del racconto contenuto nel libro di Giona, di carattere leggendario pur esso (1), non si pensa ancora alla possibilità di un ritorno al Signore e di un conseguente atto di carità da parte di Dio. Nel racconto di Abramo si dice soltanto che il Dio giusto non potrebbe per riguardo ai giusti non risparmiare le città. Risulta che dei giusti nella Pentapoli non ve ne sono, che la Pentopoli fu distrutta a causa dei peccati dei suoi abitanti, di modo che si è completamente a posto col concetto della giustizia divina. Il male porta con sè come conseguenza il castigo. Ecco come in questa narrazione viene posto e risolto il problema della giustizia divina.

In una forma ben più grave viene ripreso l'argomento della teodicea biblica nel libro di Giobbe.

Il libro di Giobbe opera con i seguenti concetti : Iddio è il creatore onnipotente dell'universo e per conseguenza anche dell'uomo. Da qui il dovere di avere timor di Dio, di essere « temente Iddio », e di « evitare il male ». Si manifesta il timor di Dio seguendo i dettami della più rigida giustizia sociale. La natura fa nascere e morire gli uomini tutti secondo certi dettami che sono invariabilmente gli stessi, quindi ognuno ha il dovere di essere altamente umano con gli altri. Il timor di Dio si esprime attraverso un profondo rispetto per Iddio. Siccome l'uomo può aver mancato, sia pure inconsciamente, di rispetto verso Iddio, egli ha il dovere di offrirgli dei sacrifici o di riscattare la propria persona con un altro mezzo adeguato. Così vuole giustizia. Anche Iddio è giusto, quindi nella sua qualità di creatore dell'uomo e detentore delle sue sorti, deve premiare i giusti e castigare gli

(1) V. I. Zoller, *Considerazioni storico-religiose sul Libro di Giona*, in « Studi e Materiali di Storia delle religioni », Roma, 1931.

empi. Se Iddio invertisse le parti ed assegnasse un'esistenza florida agli empi e sofferenze ai giusti — Egli, Iddio, sarebbe ingiusto. Un uomo che ha agito ingiustamente può essere citato davanti al giudice, ma Iddio ? E se Iddio apparisse dinanzi al giusto martoriato, cosa potrebbe dire Egli, l'Onnipotente, all'uomo, che, simile al filo d'erba, verdeggia al mattino e appassisce di sera ? Ecco, Iddio gli direbbe : sì, uomo dolente, hai ragione, sei giusto ; giusto, perchè in mezzo alle sofferenze più atroci hai invocato Me, e Me soltanto ; ti sei lagnato con molta sincerità ; anche in mezzo ad inenarrabili sofferenze, hai conservato il tuo timore di Me. Io, il creatore onnipotente, sanerò le tue ferite e la vita intorno a te rifiorirà.

Astrazion fatta da ogni elemento narrativo, da ogni addobbo artistico, da ogni speculazione filosofica, il contenuto di idee del libro di Giobbe è quello da noi qui brevemente esposto.

Ora sorge la domanda : agli occhi dell'uomo mortale, dell'essere debole, dotato di intelligenza, anche se grande, pur sempre limitata, Iddio ha agito giustamente ? No. E la distanza che separa l'uomo dal Signore dell'universo riesce a colmare l'abisso che ora si schiude tra la giustizia concepita dalla mente umana e l'altra praticata di fronte a Giobbe da Dio ? No.

Iddio onnipotente ha dichiarato giusto il suo servo Giobbe, ed ingiusti gli « amici », i soliti amici, i quali accusavano il grande dolente durante le lunghe conversazioni, che sempre avevano per punto di partenza : chi pecca — soffre; chi soffre — ha peccato. (E lo stesso concetto che della giustizia divina viene svolto nella narrazione di Sodoma e Gomorra). Gli amici sostengono : Giobbe soffre, quindi ha peccato. Giobbe a sua volta si dichiara, pur in mezzo alle più atroci sofferenze, innocente. Pur in mezzo alle sofferenze, egli esclama : anche se Egli mi uccide, io spero in Lui. Giobbe pare voglia dire : Soffro in te fidente e tu, Signore, mi hai abbandonato ? Iddio alla fine si schiera dalla parte del giusto Giobbe, e perdona ai suoi accusatori soltanto per intercessione di Giobbe stesso. Ma con tutto ciò sono forse giustificati i patemi del martire ? No. Dal punto di vista umano, Giobbe soltanto è giusto, Giobbe che benedice il Signore anche dopo che gli furono inferti i colpi più feroci, Giobbe, che stende le braccia indolenzite

e piagate per ricevere sempre nuovi dolori dalla mano di Dio, e che domanda soltanto di sapere da Dio il perchè del suo soffrire, l'enumerazione delle colpe da lui commesse, perchè non vuol essere condannato (come si direbbe oggi) in contumacia. Giobbe è disposto a soffrire purchè Iddio gli si riveli come un Dio giusto. Il libro volge verso la fine, la ha raggiunta, ed il grande « perchè ?» resta lì come una ferita cocente e sanguinante mai rimarginata.

Ecco la grande tragedia racchiusa nel libro biblico di Giobbe e nel grande libro della vita.

Gli intrighi di Satana non sono una risposta al problema della teodicea. Il « Prologo nel cielo », secondo la giusta comprensione di Goethe, non è che un espediente letterario. E se il redattore posteriore aggiunge agli atti di incondizionata sottomissione di Giobbe, come : « Il Signore ha dato, il Signore ha tolto, sia il nome del Signore benedetto » — oppure « Il bene dobbiamo accettare e il male possiamo non accettare ? » le sue ignobili glosse : « Con tutto ciò Giobbe non peccò nel suo cuore » — oppure : « Con tutto ciò Giobbe non peccò con le sue labbra » — ciò non serve che a manifestare le preoccupazioni di una teologia gravemente imbarazzata, che a mostrare un affannoso correre ai ripari. Il redattore è da annoverarsi anche lui tra gli « amici » di Giobbe, quegli amici la cui opera viene recisamente sconfessata nel libro dal Signore stesso.

* * *

Qui va posta una domanda : il grande, tremendo « perchè ? » delle sofferenze del giusto servo di Dio non è stato più indagato ? E l'irrequieto pensiero di Israele si è adagiato sulla gloria di aver sollevato il problema senza tornar più sull'argomento ? Si è voluto scolpire la figura di un Laocoonte biblico come espressione artistica del supremo dolore, oppure Giobbe rappresenta un problema religioso, cioè umano e divino in pari tempo ? Non si è risposto al quesito, nè mai si è cercato di rispondervi ? A prima vista parrebbe di no. Taluni Salmi scritti nello spirito del libro di Giobbe non fanno che ripetere dei singoli motivi tolti dal libro stesso. Anche Geremia, in delle pagine di una bellezza insupe-

rabile, indaga il perchè del suo soffrire (1), ma le sue considerazioni sono piuttosto uno sfogo dell'animo martoriato; il vate non intende certo trattare il grave tema della giustizia divina. A noi sembra però che il problema, per quanto non risolto, perchè non risolvibile con mezzi di puro raziocinio, fu però ripreso nella stessa letteratura antico-testamentaria. Dove? Quando?

* * *

In alcuni capitoli del Secondo Isaia sono contenuti dei brani in cui si parla di un innocente, dolente come nessun altro, umile ed umiliato come nessun altro, e che soffre per espiare le colpe della collettività. Il problema dei rapporti che intercorrono tra il colpevole come tale e la collettività costituiscono un capitolo di fondamentale importanza nell'ideologia antico-testamentaria. Il peccato è costituito da una infrazione della legge della sacralità o della giustizia sociale, considerata però sempre come un'opposizione cosciente o incosciente alla volontà di Dio. Il peccato sopravvive come materia peccaminosa nell'uomo che lo ha commesso, e lo rende impuro; gli altri possono contrarre anche inconsciamente tale impurità, e per ciò cadere sotto le conseguenze immancabili del peccato (2), il castigo. Il profeta dell'esilio, Ezechiele, è un forte assertore dell'individualizzazione del peccato e delle sue conseguenze, che restano così racchiuse entro dati limiti. L'isolamento del peccatore trae con sè la delimitazione del castigo; per la stessa ragione anche il premio per il bene spetta soltanto all'uomo che lo ha compiuto. « Figlio di uomo — ecco quanto si legge in Ezech. XIV, 13 s. — se un paese peccasse contro di me, abbandonandosi all'infedeltà, e io stendessi la mia mano su di

(1) V. Carleton Noyes, *Il genio d'Israele*, Roma, 1928, p. 395 e ss.

(2) V. I. Zoller, *Del peccato magico e del peccato nella Bibbia*, in R. R. VI, 1930, N. 2 e J. Schnitzer, *Die Erbsünde* in SMSR., VII, 1931, fasc. 3 e 4.

Giobbe invece dice che egli è trattato dal Signore come se fosse un avversario del Signore. Inoltre egli invoca un giudizio di arbitri, dove il Signore dovrebbe comparire quale avversario di Giobbe.

lui, se vi facessi venir meno il sostentamento del pane, gli mandassi la fame, ne sterminassi uomini e animali, anche se avesse nel suo mezzo questi tre uomini : Noé, Daniele e Giobbe, essi non salverebbero altri che se stessi, per la loro giustizia, dice il Signore ». Nè si pecca a danno di altri, nè si è virtuosi a favore di altri. Il principio dell'individualizzazione trionfa su tutta la linea. Un corpo sociale, una collettività, non esiste. Qui la giustizia è rigida ed estremamente individuale in contrapposto alla giustizia sommamente collettivistica che si incontra altre volte nella Bibbia e dove Iddio manifesta la sua forza premiando — con misura di infinita bontà — perfino i discendenti dei fedeli sino alla millesima generazione, e castigando — con misura di grande clemenza — i discendenti degli empi solo fino alla terza e quarta generazione.

La sublime figura del servo di Dio in Isaia rappresenta una nuova possibilità, che consiste in una singolare transferta dei peccati della collettività. Dico « singolare », perchè a differenza dell'uomo porta-peccati sul tipo del capro emissario tanto diffuso nella vita religiosa delle genti, e che rappresenta un uomo oppure un animale sul quale si trasmettono a scopo catartico-apotropaico i misfatti della società — il servo di Dio si sottopone volontariamente (anzichè venir sottoposto) a sopportare sofferenze ed umiliazioni senza pari per assicurare così il benessere ai peccatori. Ecco quanto ne dice il Deutero-Isaia (cap. LII, 13-LIII, 12) : « Ecco, il mio servo prospererà, sarà elevato, esaltato, reso sommamente eccelso... Perciò io gli darò la sua parte fra i grandi — perchè ha dato se stesso alla morte ed è stato annoverato fra i trasgressori, perchè egli ha portato i peccati di molti ed ha interceduto per i trasgressori ».

Chi è il servo di Dio in Isaia ? La tradizione vi vede riflessa la figura del popolo di Israele dileggiato e schernito. Fra i moderni, Mowinckel e Gunkel vedono nel 'Ebhed Jah (=E. J.) il profeta stesso. Il Gressmann trova nei capitoli dell'E. J. un'eco delle lamentazioni innalzate per il re Giosia, caduto valorosamente nella guerra contro il re Neco. La Chiesa considera il quadro dell'E. J. come un vaticinio. L'E. J. sarebbe un Messia circonfuso dalla luce del martirio e della passione.

La varietà delle spiegazioni desta in noi un senso di angoscioso smarrimento, che si accresce attraverso la considerazione che le figure storiche dei re Ezechia e Giosia nulla offrono che possa ricordare l'E. J. — Il Deutero-Isaia, a guisa di qualsiasi altro profeta antico-testamentario (così il Gressmann) non può — come si vorrebbe — aver annunciato una determinata personalità storica destinata a vivere tanti secoli più tardi. Che abbia ad essere il profeta che parla di se stesso? Escluso. I profeti parlano delle umiliazioni e degli oltraggi che patiscono, in prima persona ed in forma ben chiara. Molte circostanze parlano a favore della tesi secondo cui l'E. J. non sarebbe che l'immagine di Israele vinto, esiliato e schernito. Ma tale supposizione ci lascia dubbiosi, fra altro anche per il fatto che nell'E. J. si intravvede attraverso l'essere collettivo (Israele) una individualità specificata. Ed è questa appunto la ragione per cui degli insigni critici hanno pensato alla personalità del profeta stesso. Quando si legge Is. XLIV, 21 s.: « Ricordati di queste cose, o Giacobbe, o Israele, perchè sei il mio servo ; io ti ho formato... tu non sarai da me dimenticato..... torna a me, perchè io ti ho riscattato », si deve dichiarare apertamente che l'E. J. è il popolo di Israele. Ma come può Is. XLV, 9 s. riferirsi al popolo ? (« Guai a colui che contende con il suo creatore, egli, rottame fra i rottami di vasi di terra !.... Guai a colui che dice a suo padre : Perchè generi ?..... ») Is. XLIX, 7 è una splendida rappresentazione del popolo quale E. J. : « Così dice il Signore, il liberatore, il Santo di Israele, a colui che è disprezzato dagli uomini, detestato dalle nazioni, schiavo dei potenti : dei re lo vedranno e si leveranno, dei principi pure e si prostreranno, a motivo dell'Eterno ch'è fedele, del Santo di Israele, che t'ha scelto ». Ma attraverso il commosso discorrere di Is. L, 4-11 si delinea una individualità alta e sublime dalla fronte cinta della corona del martirio : « Il Signore, l'Eterno, m'ha dato una lingua esercitata perch'io sappia sostenere con la parola lo stanco... Il Signore, l'Eterno, m'ha aperto l'orecchio, ed io non sono stato ribelle e non mi son tratto indietro. Io ho presentato il mio dorso a chi mi percoteva e le mie guancie a chi mi strappava la barba; io non ho nascosto il mio volto all'onta e agli sputi. Ma il Signore, l'Eterno, mi ha

soccorso ; perciò non sono stato confuso ; perciò ho reso la mia faccia simile ad un macigno e so che non sarò svergognato. Vicino è colui che mi giustifica ; chi contenderà meco ? compariamo assieme ! Chi è il mio avversario ? Mi venga vicino. Ecco, il Signore, l'Eterno, mi verrà in aiuto ; chi è colui che mi condannerà ? Ecco, tutti coloro diventeranno logori come una veste. Chi è tra voi che tema il Signore, che ascolti la voce del servo di Lui ? Benchè cammini nelle tenebre, privo di luce, confidi nel nome del Signore e si appoggi sul suo Dio ». Is. LIII parla dell'*ish makhobhoth* (l'uomo dei dolori) ed è la collettività di Israele che parla di lui, il singolo, il grande, dicendo : « Ma egli è stato trafitto a motivo delle nostre trasgressioni, fiaccato a motivo delle nostre iniquità ; il castigo per cui abbiam pace, è stato su lui, e per le sue lividure noi abbiamo avuto guarigione ».

La collettività che parla è Israele, e lui, l'E. J., che deriso, piagato ha saputo porre sulle spalle e sopportare il pondo dei peccati di tutti, lui, chi è ?

Sullo schermo della grande tragedia nazionale (questa la nostra convinzione) si profila l'antica, immortale figura di Giobbe. La figura di Giobbe, il dolente puro, la figura nata nella meditabonda anima semita, una volta entrata nella spiritualità di Israele, vi rimase per sempre. Ogni epoca nella storia di Israele vedeva Giobbe alla luce del proprio tempo. Nella sua antica patria (secondo il Torczyner la figura di Giobbe è una creazione del popolo edomita) Giobbe era considerato un *ojèbh*, cioè uno che si duole di essere trattato da Dio come un nemico (Giobbe XIII, 24, XIX, 6), oppure un *Ajjâb* cioè un « convertito » a Dio. Il Giobbe biblico ha più timor di Dio che amor di Dio. Giobbe viene detto temente di Dio ; egli stesso parla di timore dell'Onnipotente, mai però si richiama all'idea fondamentale della Torà, cioè : « E tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutte le tue forze ». Laddove la Torà legifera, là dice : « E temerai il Signore », ma il rapporto fra l'uomo e Dio in genere è improntato ad amore anzichè a timore. Per Giobbe, no. Giobbe non fa neppur appello al perdono divino, alla *kapparàh*. Soltanto si richiama alla giustizia divina, oppure dice : Tu sei tanto potente (non « clemente ») e ti occupi di perseguitare me, che sono

un essere fragile. Anche se avessi peccato, che danno avrei arrecato a te, che sei infinitamente potente ? Egli vede Iddio nella natura e si protende verso di Lui per domandargli ragione del soffrire degli innocenti. Iddio è nella natura. Come il suo concetto della giustizia divina è, a differenza dagli altri libri biblici, privo di elementi di carità, così anche la cosmogonia di Giobbe è differente da quella della Genesi. In quest'ultimo libro, Iddio crea con un semplice *fiat*; in Giobbe, Iddio compie opera di grande artista, di grande architetto. Là, nella natura — dice Giobbe — io Ti vedo, o Signore, ma dove è la tua giustizia ? Spiegami il tuo operato quale dominatore delle sorti dell'uomo ? — Il Giobbe biblico non ha compreso Iddio in uno slancio di amore, in un'ora di rapimento mistico, in un'ora cioè del rivelarsi del numinoso, in un'ora in cui l'uomo dimentica tutto se stesso, si stacca da tutto ciò che è terrestre, se stesso compreso, per fondersi con Iddio in un'unità sola. Giobbe è lì e dice : Qui le mie opere e qui le mie piaghe. Signore, e la tua giustizia dov'è ?

L'E. J. in Isaia richiama indubbiamente alla memoria, in alcuni punti, la figura di Giobbe. Vi sono perfino delle corrispondenze stilistiche fra Giobbe e l'E. J. Eppure l'E. J. è differente, profondamente diverso da Giobbe. Sono due personalità simili e dissimili in pari tempo.

Ambedue sono amici fedeli dei deboli e strenui difensori della giustizia. In Isaia XLII, 1-4 è detto : « Ecco il mio servo... egli insegnerà la giustizia alle nazioni... egli non spezzerà neppure un giunco infranto.... egli ridarà la luce ai ciechi e libererà i prigionieri.... egli non si abbatterà finchè abbia stabilito la giustizia sulla terra ». Giobbe ricorda (XXIX, 12-17) : « Io salvavo il misero che invocava aiuto e l'orfano che non aveva chi lo sorreggesse. Scendeva su di me la benedizione di chi stava per perire e facevo esultare il cuore della vedova. La giustizia era il mio vestimento.... la probità il mio manto. Ero l'occhio del cieco, il piede dello zoppo ; ero il padre dei poveri, e studiavo a fondo la causa dello sconosciuto. Spezzavo la mascella all'iniquo e gli facevo lasciar libera la preda che aveva fra i denti ». — Dolenti, deformati dal morbo (Is. LII, 14), umiliati, dileggiati, eppur fidenti ambedue. Ma lo stesso quanta diversità fra i due ! Giobbe

ricorda col più vivo rammarico il tempo in cui persino i principi avevano taciuto al suo apparire ed erano rimasti lì in attesa del suo consiglio (XXIX, 8 e 21), mentre oggi è dileggiato. L'E. J. è dileggiato, ma il grande prestigio che per Giobbe è un passato, per l'E. J. è un avvenire, è il suo trionfo futuro. Giobbe tornerà al suo antico splendore ; col rimpianto del passato egli sollecita in certo qual modo tale avvento ; l' E. J. subisce la stessa sorte (Is. XLIX, 7), eppure egli nulla domanda all'infuori del dolore. Giobbe si duole di essere coperto dello sputo dei vili (XXX, 10) e di percosse avvilienti (XVI, 10) ; l' E. J. (Is. L, 6) si sottopone volentieri allo stesso vilipendio. L'E. J. è la pecora muta davanti ai tosatori e « non apre la bocca » ; è dolente e « non apre la bocca » (Is. LIII, 7) ; Giobbe « aprì la sua bocca » e maledisse il suo giorno (III, 1); egli non sa trattenere la sua bocca (VII, 11), egli grida ad alta voce che per lui non v'è giustizia (XIX, 6 e 7). Giobbe dà espressione in discorsi appassionati al rammarico di dover subire tanti dolori ; l'E. J. è silente. Egli consacra il dolore col silenzio, con un silenzio che è superiore ad ogni eloquio ; ma se dovesse parlare, direbbe di sicuro qualche cosa di simile a ciò che si legge in Matteo V, 39 : « non contrastate al malvagio ; anzi se uno ti percuote sulla guancia destra, porgigli anche l'altra, ed a chi vuol litigar teco e toglierti la tunica, lascia anche il mantello ». Giobbe vede nel Signore il suo grande avversario nella terribile causa tra lui ed Iddio stesso ; l'E. J. vede in Dio il suo potente aiuto ed il suo grande protettore contro gli avversari. Giobbe era « innocente, retto e temente Iddio » (I, 1) nello spirito di Ezechiele, cioè per la salvezza propria ; l'E. J. è puro e grande e dolente per rendere mondi dai peccati gli altri.

Giobbe e l'E. J. sono – tale la mia profonda convinzione – due aspetti della stessa personalità. Il primo è un figlio del silente e meditabondo deserto e vuol conoscere Iddio, Iddio ed il suo operato nei cieli in alto e sulla terra in basso. Il secondo Giobbe, l'E. J., è il Giobbe che confonde l'anima propria con quella di un popolo gettato a terra ed infangato, ma sublimato e reso eccelso nel regno del dolore e del martirio. Il Giobbe del libro a cui diede il nome, pensa a Dio, il Giobbe risorto sotto le spoglie del Servo di Dio, con occhio lagrimante e con cuore sanguinante,

anela verso il suo Dio ed ama questo suo Dio; profondamente, disperatamente lo ama.

Abramo cerca di giustificare Iddio di fronte all'umanità dolente; Giobbe mette in evidenza l'incompatibilità tra la giustizia divina e gli affanni degli uomini; nella figura dell'E. J. si esalta e si glorifica, e nella persona di Gesù Cristo si deifica il soffrire umano.

In seguito ai patimenti d'Israele nella diaspora i rabbini coniarono l'assioma «*Shekhinthà begaluthà*» cioè: La Maestà Divina è (assieme ad Israele) nell'esilio. Non solo voi, ma con voi ed in voi la Maestà Divina è in esilio. Il cristianesimo pare voglia insegnare: non dica chi soffre: Iddio mi fa soffrire, poichè con un grande dolente ed in un grande dolente ha sofferto Iddio stesso.

Trieste.

I. Zoller.

ESCATOLOGIA E PALINGENESI

(a proposito della teologia degli Spirituali francescani)

La stretta correlazione effettiva che esiste tra l'escatologia cristiana e i movimenti progressivi in genere è notissima e corrente, in quanto risultato dell'indagine della storia della Chiesa, ma non in quanto esperienza religiosa vivente. L'inserzione del cristianesimo nei grandi programmi di cultura e di politica degli stati europei ed americani (essa significa nel maggior numero dei casi la subordinazione del cristianesimo) ha completamente smussato il carattere rivoluzionario dell'etica cristiana, carattere dato dalla ispirazione escatologica. Vanno di pari passo, in un modo significativo, con siffatto accomodamento dell'etica e della cultura cristiana coll'etica più o meno razionalistica dei diversi sistemi e programmi politici, l'indebolimento completo e il deperimento dell'escatologia cristiana. Oramai ciò che politicamente è possibile, cioè il possibile umano, lo scopo raggiungibile e previdibile di uno sviluppo pratico della cultura, che si identifica spessissimo con un ordine pratico e sociale e colla ripartizione dei beni culturali, è diventato il punto cardinale dell'etica cristiana. Dunque: un regno umano e non il regno di Dio; un aderire al visibile, non all'invisibile, un mettere in salvo paurosamente la vita, non la vita scaturiente dell'avvenire, non l'attesa fervida del « tutt'altro ».

La forma di vita della società e della cultura moderna, anche laddove essa fa appello a concetti cristiani per convalidare i suoi principii di morale, non solo è a-escatologica nel senso cristiano (non si può negare ad esempio che vi sia una specie di escatologia marxista) ma profondamente antiescatologica. Il solo atteggiamento della società moderna di fronte al futuro, consiste nell'assicurare la sua esistenza presente. Quest'atto di auto-assicurazione è in antitesi violentissima coll'atto di fede nelle cose

invisibili e colla speranza della gloria futura. La protezione della propria vita e l'auto-assicurazione sono la base dell'ordine sociale moderno — è con questi gesti significativi che la società si difende contro l'irrazionale dell'indomani, che forse sarà « dies illa ». Poco importa come questo irrazionale sia concepito e percepito: sia destino, caso, « divinità » o diavolo ; l'uomo si protegge contro di esso anche prima di farsi una idea del genere e dell'essenza di questo irrazionale. Lo Stato si premunisce contro la guerra di domani, la carestia di domani, la rivoluzione di domani, le catastrofi naturali di domani. L'individuo si « assicura » contro il fuoco, l'effrazione, il furto, la malattia, i danni della guerra o della rivoluzione, contro il fulmine ed il terremoto. Tutte queste assicurazioni sono un solo grande tentativo di evitare in anticipo le irruzioni dell'irrazionale nella vita civile, o almeno di canalizzarle destramente e di renderle innocue, un tentativo di restringere le possibilità minacciose dell'avvenire, che potrebbero precipitarsi disastrose sull'ordine di vita presente. L'assicurazione in quanto essa è la forma più significativa dell'autoconservazione della società umana, è il rifiuto logicissimo di ogni pensiero escatologico, la limitazione delle possibilità rivoluzionarie di « ciò che viene ». La parola di conforto del « borghese assicurato »: ora non può succedermi nulla — è la beffa più ardita lanciata contro l'avvenire, considerato dal punto di vista escatologico, è la rinuncia radicale alla vita che nasce dal futuro e ad ogni speranza.

L'impulso più recondito di questo tentativo disperato dell'uomo di mettersi in salvo dal futuro, mercè un sistema di assicurazioni, non è l'intelligenza dell'istinto di conservazione. O piuttosto questa stessa intelligenza è ispirata da una pazza ed assillante paura. L'assicurazione di fronte al futuro ha come motivo la paura del futuro, che è identica colla paura della morte. Questa paura è l'ultimo vestigio, spaventosamente misero, di una esperienza religiosa reale *dell'essenza* dell'essere umano. Ma questo vestigio — o forse è ancora il punto di partenza primitivo della religione — è solo un momento che affretta la morte, pure senza vincerla ; poichè la paura provoca sempre nuove, e sempre più disperate assicurazioni della vita di fronte all'avvenire. Lo sforzo continuo e angosciato dell'uomo per assicurare se stesso

e la sua forma di vita assume così il carattere di una escatologia a rovescio. Se per l'escatologia il futuro è la vita che non conosce più la morte, e se per essa l'impulso dominante della vita è la gioia nell'attesa delle cose future, nascoste ancora — qui, invece, il futuro è la morte, e l'impulso principale della vita è la paura e il tentativo tragicomico di affermarsi ancora di fronte alla morte, di cui viene misconosciuto il rapporto essenziale con la vita umana.

Da questo punto di partenza, si può scorgere con evidenza il carattere della palingenesi prodotta dall'escatologia cristiana, dinnanzi a cui il non cristiano e il cristiano di cultura europeo-americana, che non pensa più secondo i concetti dell'escatologia, deve premunirsi. Questa palingenesi rappresenta il crollo completo della sicurezza umana e dell'assicurazione, mediante la rivelazione del carattere essenzialmente tragico dell'essere umano e del mondo.

L'efficienza rivoluzionaria dell'escatologia cristiana si riassume in un inciso: « fate penitenza, poichè il regno di Dio si avvicina ». L'elemento rivoluzionario è già implicato nel concetto della penitenza, della *metanoia*, che presuppone un totale e radicale capovolgimento di tutti i valori umani, della gerarchia e degli ordini sociali. Il carattere necessariamente innovatore della *metanoia* non appare solo nel momento negativo, nella rottura con ciò che è stato finora, ma anche nel fatto che la sostanza, la nuova orientazione dell'uomo sono il Regno di Dio. Questo pure è per forza un valore sociale e rappresenta una realtà sociale. Non è solo il fatto che pochi individui, mercè la *metanoia* intendono la precarietà degli ordini umani di valore e di classe. Più significativo è il fatto che questi singoli, sotto l'impulso del concetto del Regno di Dio, agiscono di concerto, si dichiarono solidali nel disprezzare l'ordinamento sociale e morale della loro epoca, e cercano, al di sopra dell'ordine vigente, di realizzare una nuova forma di vita. Il disprezzo dei fondamenti che sembrano più comuni ed incrollabili consente a loro una efficenza politica molto maggiore sul mondo ambiente di quanto sarebbe la trasformazione sistematica di quest'ordine sociale e morale.

Da questo punto di vista si spiegano molte caratteristiche della palingenesi degli spirituali francescani.

Ci siamo troppo abituati a concepire il dissidio fra gli spirituali francescani e la chiesa cattolica feudale dei loro tempi unicamente dal lato della lotta per la povertà e della rivoluzione sociale e di cercarvi gli albori delle idee sociali del comunismo. Non dobbiamo negare che nella lotta per la povertà l'attività immediatamente sociale degli spirituali francescani si riveli chiaramente. Eppure questa lotta non è la conseguenza innovatrice di una « più equa » ripartizione di beni ; essa è la conseguenza di un risveglio dell'atteggiamento escatologico del cristianesimo primitivo. Le nuove indagini intorno alle profezie di Gioacchino da Fiore lo dimostrano chiaramente. I rapporti intimi tra cristianesimo e palingenesi appariscono più attuali e più positivi alla coscienza moderna nel modo in cui essi si manifestano nella storia degli spirituali francescani. Poichè si tratta qui di un distacco dalla tradizione e dalla Chiesa cattolica.

Gioacchino da Fiore e Francesco d'Assisi hanno rinnovato l'appello antico del Battista e di Gesù Cristo : « fate penitenza giacchè il Regno di Dio è vicino ». Entrambi, ribadendo il fatto che la *metanoia* radicale esigeva l'ubbidienza all'ordine : « vendi tutto ciò che hai e dallo ai poveri », hanno allargato la palingenesi morale verso la palingenesi sociale. Il nuovo atteggiamento di fronte alla ricchezza è così poco ispirato dal desiderio di un nuovo ordinamento economico, quanto l'atteggiamento del cristianesimo primitivo. Esso è invece l'espressione del disprezzo più profondo di ogni bene terreno. Non una migliore ripartizione dei beni, ma rinuncia. Questa stessa rinuncia non è che l'attuazione parziale di un atteggiamento religioso fondamentale : la liberazione da ogni valore terreno, la libera privazione da ogni possesso, l'*exinanitio* e l'*expropriatio sui*. Il mondo sarà giudicato, il Regno viene: è da questa posizione fondamentale che si capisce questa rinuncia. È questa posizione che ha determinato in anticipo la religione francescana e la sua raffigurazione dell'uomo.

L'elemento rivoluzionario di questo concetto assunse una forma specifica mercè il concetto particolare dell'escatologia gioachimitica, che già poco dopo la morte di San Francesco cominciò ad ispirare l'aspettativa religiosa e l'interpretazione della propria funzione degli spirituali francescani. Gioacchino concepisce il

Regno come una realtà storica imminente, come il compimento storico di tutte le promesse di salvezza della religione cristiana. Nella cornice della sua concezione dello svolgimento dell'azione salvatrice in tre periodi di salvezza, egli interpretava il Regno veniente come il Regno dello Spirito, il Regno dei « viri spirituales », della « spiritualis intelligentia », della « vita spiritualis », cioè del regno della conoscenza più intima dei precetti della vita cristiana e della loro attuazione senza compromessi. Egli annuncia questo Regno come una realtà imminente del futuro prossimo al quale tutti debbono prepararsi. Era conforme allo stile del pensiero simbolistico dell'epoca di calcolare l'inizio di questo regno finale così concepito. Una speculazione intorno alle generazioni lo spinse a stabilire il momento di questo inizio dell'attuazione senza compromessi della vita cristiana tra la quarantesima o la quadragesima seconda generazione della chiesa cristiana, cioè per quella che verrebbe fra l'anno 1200 e 1260.

Nella profezia di Gioacchino vengono uniti due momenti: in primo luogo egli profetizza la dissoluzione della Chiesa cattolica papale e feudale, sostituita dalla Chiesa spirituale senza papa, senza possessi, senza gerarchia, senza sacramenti, la Chiesa dei « viri spirituales », che possiedono la « spiritualis intelligentia » e conducono una « vita spiritualis » nell'attuazione dei « praecepta » e « consilia » di Cristo. In secondo luogo, Gioacchino predice l'avvento di questa Chiesa spirituale come un episodio del futuro prossimo, una realtà storica immediata. Egli darà così ad un gruppo religioso dell'epoca da lui designata come l'inizio del nuovo *saeculum*, la possibilità di riconoscersi in questa predizione, di considerare se stesso come quello che doveva compiere le profezie cristiane, di determinare in base a questo la sua missione storica e morale, e di trarne le conseguenze radicali, in particolare, di negare alla Chiesa cattolica, secondo una nuova consapevolezza escatologica, perfino il diritto legittimo all'esistenza.

In questo consiste il carattere rivoluzionario di Gioacchino. Non ch'egli abbia attaccato la Chiesa feudale del suo tempo. Egli sapeva di essere figlio del secondo regno in cui non vi era che una sola istituzione salvifera: la Chiesa. Ma egli calcolando per la generazione veniente il momento della dissoluzione della chiesa

feudale cattolica e la sua sostituzione con una chiesa spirituale, apprestava a questa generazione le armi per una rivoluzione attiva contro la Chiesa cattolica e per la negazione, basata sulla storia e la teologia, del suo diritto all'esistenza, in un nuovo periodo della salvezza. Gioacchino fu dunque un rivoluzionario religioso, che riscaldando le speranze escatologiche e determinando profeticamente la realizzazione futura della vita cristiana, creò i presupposti di una nuova consapevolezza dei tempi e della salvezza.

L'invito alla penitenza, la vita, gli atti ed i miracoli di San Francesco e più impressionante ancora il fatto della sua stimmatizzazione, lo fecero considerare — da quanti fra i suoi discepoli concepivano la *metanoia* più austera come la vera posizione specificamente cristiana — come l'iniziatore del nuovo Regno e del nuovo tempo del compimento. Francesco, nella interpretazione gioachimitica della storia, diventò il nuovo Messia della nuova epoca salvifera, il realizzatore che compiva le profezie di Gioacchino.

Per questo tutta la profezia gioachimitica subì una modificazione decisiva. Dal punto di vista della logica della storia fu la stessa modificazione che l'annuncio di Giovanni Battista andò subendo in Cristo e nella comunità primitiva. Gioacchino prediceva l'epoca nuova come un tempo di compimento. In conseguenza, la base dell'atteggiamento rivoluzionario degli spirituali di fronte alla Chiesa cattolica feudale si trova nel concetto ardito, che con loro un nuovo *saeculum* sia stato iniziato, che sarà il compimento delle epoche precedenti e che proprio per questo esso svalorizza ed annulla i tempi anteriori della Chiesa.

Se uno si pone il quesito perchè gli spirituali francescani, pieni di questa consapevolezza di realizzazione, si sono schierati contro la Chiesa cattolica, che pure era la chiesa cristiana retta da una consapevolezza di elezione e di compimento, troviamo la risposta a questo nel rimprovero che viene fatto alla Chiesa, in nome di questo spirito di compimento. O l'uno o l'altro : o la Chiesa cattolica è decaduta ; o l'etica della Chiesa cattolica non è l'attuazione perfetta dell'etica cristiana, bensì un compromesso tra l'etica naturale e l'etica cristiana. Il secondo termine del di-

lemma sta in rapporto stretto col primo, giacchè esso presuppone che la pura etica cristiana ed apostolica che era al principio della storia della Chiesa cattolica sia decaduta.

Anche questo concetto si elabora già presso Gioacchino. Gioacchino preannunzia il tempo della Chiesa spirituale, che dissolverà la Chiesa papale e prenderà il posto di essa, come il tempo della diffusione della pura vita evangelica che viene iniziata da un grande *dux*. Da questo punto di vista i Francescani presentano, a norma della loro consapevolezza del compimento, Francesco, quale rinnovatore della vita evangelica e più ancora, come l'imagine del nuovo uomo della nuova epoca mondiale dell'attuazione, plasmato secondo il tipo dell'« humilis Christus ».

Questa immagine dell'uomo nuovo, questo programma della vita evangelica, senza compromessi, viene mantenuto con maggiore energia e difeso più ardentemente quanto più la sua realizzazione pratica implica un contrasto con la Chiesa ufficiale. E più la curia sta perseverando nella sua politica che attenua la durezza primitiva della regola di vita evangelica, data da Francesco, con più insistenza gli spirituali interpretano la sorte del loro ordine e della sua forma di vita religiosa come un prolungamento della passione e della persecuzione di Cristo, che essi vedono rinnovato in Francesco e nella sua regola della vita evangelica stretta.

Anche qui si può constatare con evidenza che la lotta tra chiesa e spirituali non è innanzi tutto un dissidio intorno ad un problema sociale: l'attuazione pratica e rigida dell'assoluta povertà evangelica. Questa questione è piuttosto un'aspetto della lotta di principii intorno all'escatologia, cioè la lotta di una fede escatologica ardente e di un risveglio intimo della mentalità e della forma di vita escatologica, con tutte le conseguenze morali inerenti, contro un cristianesimo istituzionale, in cui lo slancio primitivo era in pericolo d'irrigidersi e le cui idee escatologiche servivano solo di fondamento a pretese di dominio storico, politico e finanziario.

L'antitesi e il carattere innovatore della pietà a tendenza escatologica si manifestano più recisi e colpiscono di più la vita pubblica nell'atteggiamento di fronte ai beni, ai valori, agli ordini so-

ciali terreni. Ma il carattere di questo atteggiamento stesso risale anch'esso alla disposizione religiosa fondamentale, alla *metanoia*. Non solo la raffigurazione dell'uomo ammessa dagli spirituali viene determinata da questo concetto, ma la *metanoia* è innalzata all'altezza di una nozione importante per la storia del mondo. Il mondo intero « ora » subisce un orientamento spirituale fondamentale nuovo che si manifesta nell'uomo nuovo, nell'epoca nuova, o ancora meglio, nella nuova consapevolezza del carattere escatologico dell'epoca e nella consapevolezza del compimento che prova il piccolo stuolo, conscio della sua parte d'iniziatore di una nuova ed ultima epoca salvifera e portatore di una nuova forma di vita. Questa *metanoia* universale che investe la storia del mondo è concepita come la conclusione di una lunga epoca di decadenza della Chiesa cattolica. L'idea della decadenza sta così in rapporto diretto col concetto della *metanoia*.

L'effetto più intimo di questa *metanoia* è, come abbiamo già accennato, l'*exinanitio sui*, la rinuncia completa, l'espropriazione di se stessi, in quanto qui è il presupposto della nuova forma di vita evangelica. Perciò il tipo dello spirituale è plasmato secondo il modello dell'« humilis Christus » in cui si è attuata nella realtà e nella storia, l'exinanitio » più prodigiosa e paradossale, quella di Dio fatto uomo.

A questa « exinanitio » radicale corrisponde per forza l'*exinanitio* da ogni possesso e da ogni bene materiale esteriore. Poichè l'« humilis Christus » è nello stesso tempo il « Christus pauperimus ». La *metanoia* conduce così alla rinuncia integrale esteriore e interiore.

La storia della conversione di San Francesco stesso dimostra nel modo più evidente questa interdipendenza logica. La rinuncia assoluta è il motivo drammatico nella scena dinnanzi al vescovo. La *metanoia*, il completo spogliamento di se stesso, vengono concretamente e realisticamente espressi per mezzo della nudità completa di San Francesco. La rinuncia assoluta è anche il precetto radicale imposto ai primi compagni, la rinuncia assoluta è in fine il contenuto scultoreo delle prime parole di Cristo nella prima regola.

Con questo precetto della rinuncia, effettivamente il primo passo verso la rivoluzione è fatto. In realtà valori, gerarchia, distinzioni tra le diverse classi sono aboliti ed annullati. Di qualche importanza storica è solo la proporzione di questa rivoluzione. Una società bene organizzata può lasciare correre un paio di tali individui che spiritualmente si sono affrancati dall'ordine e non ne fanno nessun caso. Nella pratica la *metanoia* diventa pericolosa e rivoluzionaria solo quando crea una società. Eppure essa è costretta a crearne, giacchè la meta verso la quale essa tende e che l'attira, è il regno di Dio, dunque una realtà necessariamente sociale.

Qui il fondamento logico della virtù innovatrice dell'escatologia cristiana. Di fronte all'aspettativa del veniente Regno di Dio impallidiscono i valori, i beni, i gradi dell'ordine sociale umano. Capitale, proprietà, possesso, famiglia, razza, stato perdono il loro significato, appariscono come oggetti sprezzabili. Dovunque si manifesti un simile movimento di penitenza, la società umana viene turbata violentemente. Il carattere paradossale dell'etica evangelica è risentito come un intervento diretto e disturbante nell'ordinamento naturale della vita. La società è disorientata dal semplice disprezzo dei suoi più alti valori. Questo significa già che nel concetto del Regno di Dio è implicito il sovvertimento di ogni ordinamento storico e terreno della società.

Un secolo appena dopo San Bernardo, la Chiesa cattolica si mette al fianco della società attaccata, contro il rinnovamento dell'escatologia cristiana primitiva, come protettrice dell'ordine concreto e storico della società, come protettrice del capitale, del possesso, dell'economia finanziaria e della politica nazionale. Ricorrendo a tutti i suoi poteri, essa ha estirpato gli spirituali completamente.

Così essa ha agito praticamente nel senso favorevole alla società contemporanea e con logica, a norma del suo pensiero penetrato di diritto naturale. Essa ha limitato a due punti inportanti il suo compito storico. Essa ha da prima legato il suo programma politico religioso e politico-culturale ad un pelagianismo, che nei casi critici si schiera dalla parte della natura e

della conservazione dell'ordine sociale. Nel recinto della sua pietà essa ha poi condannato alla sterilità ogni movimento escatologico, mentre essa ha orientato la sua missione storica secondo la sua tradizione, cioè nel senso del suo passato già compiuto, e non nel senso del futuro ancora da compiere.

Lo spirito dell'aspettativa escatologica, il sospiro verso il compimento della vita che sgorga dalla speranza, della fede nelle cose che non si vedono dell'attesa del Regno, dove è andato a finire? « Abscondita ecclesia, latent sancti. Spiritus ubi vult spirat ».

(Halle/Saale).

Ernesto Benz.

I MOTIVI TEMATICI DEL CRISTIANESIMO

La più alta celebrazione dei motivi cristiani, nell'età moderna, è la quinta sinfonia di Beethoven. Ed era naturale che così fosse. Impoveritasi la virtù edificativa dell'apologetica confessionale, la trascrizione degli spunti su cui si intesse la sinfonia della religiosità cristiana, doveva logicamente passare a quella forma d'arte, la quale, checchè ne dica Kant, è la più vicina al sublime, e più austeramente vive, come la religione, di brividi e di simboli: la musica. Questo non vuol dire che tra musica e religione non sussistano differenze qualitative. Schiava del tempo, l'arte dei suoni e del ritmo è, ad esempio, condannata a scandire, nella successione, i motivi della sua ispirazione. In virtù invece di una miracolosa capacità contrappuntistica, la religione impasta e fonde istantaneamente i temi antitetici del suo tessuto sinfonico, che è il possesso salutifero dell'Assoluto, attraverso il tormento della aspettativa e la coscienza della caducità. Sicchè, mentre parlando di motivi tematici a proposito di forme storiche della religiosità si ha l'aria di prendere a prestito dalla musica un'immagine, si fa una metafora invece quando si parla di spunti tematici e di motivi ricorrenti nell'arte musicale.

Ogni nuova religione che entra nel mondo è una nuova sinfonia che, sotto la guida di un invisibile Maestro, comincia a sprigionarsi da quella massa orchestrale, che è la vita associata degli uomini. Non è detto che i motivi da essa elaborati debbano essere completamente nuovi. Chi sa se il primo uomo che compose nella tomba la salma della persona a lui più cara non intonò istintivamente il motivo della marcia funebre della sinfonia eroica e chi sa se il primo nucleo di creature umane sopravvissute ad

un uragano non sciolse il canto di riconoscenza della Pastorale? A buon conto, Beethoven è andato a chiedere a ruscelli e a pellegrini le battute più felici delle sue grandi composizioni.

Non il motivo del destino, che è il male e il peccato; non quello della rassegnazione salvatrice, che è la fede e l'abbandono in Dio; non quello della liberazione, che è il Regno di Dio; erano motivi nuovi e originali. Sono più tosto i motivi latenti nella esperienza quotidiana di ogni creatura cosciente. E avevano una lunga storia alle spalle. Ma il Nuovo Testamento, che è un blocco monocorde di atteggiamenti similari, molto più che un archivio di documenti cronistorici, li ha impastati in maniera così caratteristica, da costituirne un organismo sinfonico impareggiabile e insuperabile. Dopo san Paolo e sant'Agostino, Beethoven è il primo che li abbia ricomposti solennemente in unità. Sull'arte musicale non ha presa la disciplina repressiva della Inquisizione.

L'incubo del «maligno» grava su tutta l'esperienza neotestamentaria, e batte alle sue porte, con le note martellanti del Destino. Il «maligno» opera in noi: ed è il peccato. Opera nella vita aggregata: ed è l'ingiustizia e l'abbominio del «secolo presente». Opera nell'universo: ed è la servitù della corruzione, cui la creazione è stata sottoposta in seguito alla brutale violenza dell'uomo. «Il mondo tutto è tuffato fino alla cima dei capelli nella malvagità!»

A pena fuori dall'atmosfera spirituale del Nuovo Testamento la speculazione ecclesiastica sembrò logorata ed estenuata dallo sforzo sostenuto per abbracciare simultaneamente e sostenere il molteplice assillo del dolore e del male, che lacera le fibre della vita nel mondo. E ripiegò e si isolò su ognuno degli aspetti, sotto i quali il destino investe e batte la realtà: aspetto cosmogonico (gnosticismo), aspetto sociale (millenarismo), aspetto morale (marcionismo).

Ma una personificazione inconfondibile del «maligno» — lo stato persecutore, «mistero dell'iniquità» — provvide essa a tenere saldamente unite le correnti della cristianità precostantiniana, nella sensazione giornaliera e concreta del Destino che piega la speranza umana alla sofferenza e al martirio. La prova aspra e serrata per i presupposti pessimistici da cui prende le

mosse il messaggio evangelico, come ogni forma di religiosità, cominciò più tosto il giorno fatale in cui il « mistero dell'iniquità », per ispiegare fino all'assurdo la sua azione insidiosamente corruttrice, si fece cristiano. Ma allora un eccezionale sinfonista riprese e rifuse i motivi compositi del Vangelo, che la politica adattabile dei vescovi cortigiani minacciava di scomporre e di dissipare. Sotto l'azione malcelata di una incancellabile iniziazione manichea, Agostino riprese a battere le note del Destino, che è il dolore, il peccato, la morte. E nel grembo della chiesa, tentata di cullarsi sul comodo e infingardo trono delle materiali conquiste, depose il fermento di una perenne inquietudine : l'inquietudine tenuta desta dalla consapevolezza di non essere la città di Dio, ma di doverla cercare marciando nel timore e nel tremore. Il monachismo, nato originariamente dal manicheismo, fu la chiesa nella chiesa : fu il semenzaio delle grandi creazioni spirituali del medioevo. E la liturgia benedettina fu la quinta sinfonia del cristianesimo, nell'età della sua espansione formatrice.

Ma la curia si impadronì e si insuperbì delle conquiste che erano retaggio di cenobi e di rinuncie. E volle solidificarle negli schemi di una filosofia, che altra volta aveva servito alla solidificazione culturale di un'altra immensa conquista politica. La voce del Destino, che è il dolore, il peccato, la morte, si affievolì attraverso la speculazione sui gradi parziali dell'essere e sulla privazione accidentale dell'essere. La cristianità finì con lo smarrire il senso tragico dell'esistenza, che è il terreno indispensabile ad ogni esperienza religiosa normativa. La Riforma tentò di recuperare quel senso tragico. Ma lo deformò nella sua visione individualistica della salvezza imputata. Il gesuitismo, per paura dell'avversario, diluì a sua volta la coscienza della colpa nei lambicchi del suo comodo probabilismo. E la sacrosanta verità del dolore ci rivenne da forme esotiche di speculazione, che il cristianesimo, ai suoi bei tempi, non aveva mai avuto ragione di ricercare o di invidiare.

La rivelazione evangelica di una vita perennemente conquistata attraverso la morte, di un possesso accumulato mercè la dedizione, di un'affermazione celebrata attraverso il rinnegamento, di una ricchezza conseguita attraverso l'intima rinunzia, era

stata la più stupefacente vittoria sul dolore e sul maligno, mercè l'abbandono fiducioso alla lungimirante e benefica volontà del Padre. « Sperare contro ogni speranza » era stata la consegna cristiana. E la fede era stata definita « la sostruzione granitica delle realtà sperate, l'argomento infallibile delle non appariscenti ». Beethoven non ci conduce lentamente, spasmodicamente, senza interruzione di tempi, dal lamento flebile della nostra inerme rassegnazione al Destino, verso il travolgente e impetuoso canto del nostro affrancamento e della nostra risurrezione? Il cristianesimo è divino ed eterno perchè ha fatto del dolore il veicolo della gioia: della nostra interna debolezza ha fatto la nostra invincibile forza.

Per secoli la fede cristiana validamente inerme e fiduciosamente rassegnata, sdegnò l'ausilio della presunzione concettuale e della sicurezza speculativa: di quella tale scienza cioè che si gonfia, come i mantici, d'aria e di vapore. E fu capace di creare. Ma un triste giorno volle erigere intorno alla sua creazione i baluardi del sillogismo. E segnò il suo suicidio. Una fede che, a norma del Concilio Vaticano, va mendicando, come una pezzente, motivi di credibilità, è un voler vedere quel che si spera. Vale a dire, secondo il verdetto di Paolo, il quale conta infinitamente più che tutti i Concili presi insieme, « non è più uno sperare ».

« Chè solamente quando speriamo quel che non vediamo, lo attendiamo con longanime e inattaccabile tenacia ». Paradossale dal principio alla fine, il cristianesimo ha fatto della speranza, il principio della salvezza: dell'aspettativa ilare del Regno di Dio, ha fatto il Regno di Dio.

Il cantore anonimo dell'epoca asmonaica che immaginò il suo messia sacerdotale, simbolo di ogni anima avviata verso la salvazione, in atto di raccogliere nel cavo della mano l'acqua della abiezione, per risollevare più fieramente il capo e per riprendere rafforzato il cammino, tracciò schematicamente le sorti del suo popolo e in pari tempo profetizzò il messaggio del Vangelo.

Era dalle acque dei canali di Babilonia, lungo i quali si era curvato nella ingrata fatica del servaggio, mentre le cetre pendevano inerti dai rami dei salici, che il popolo di Israele aveva bevuto la sua raggiante speranza. « Ecco: io faccio di te un er-

pice nuovo, provvisto di denti aguzzi: tu trebbierai i monti e li triterai, e ridurrai le colline in pula. Tu li ventilerai, perchè il vento se li porti via e li disperda l'uragano, ma tu esulterai in Jahve, e riporrai la tua gloria nel santo d'Israele!»

Era dall'abbominio priovuto sulla casa di Dio sotto l'empia e blasfema manomissione dell'Epifane, che il veggente del libro di Daniele aveva tratto motivo per concepire l'audacissima speranza del veniente Regno del Figlio d'uomo, dopo gli imperi della violenza e della iniquità.

Era dalla brutale sopraffazione di Pompeo che il cantore dei salmi di Salomone aveva ricavato lo spunto per la sua più alata annunciazione di gloria. «Beati coloro che vivranno in quei giorni per contemplare i benefici che il Signore appresterà alla generazione futura, sotto lo scettro vindice del Cristo Signore!»

Quando il sozzo regime di un Idumeo diede il sentore angoscioso delle non lontane, irreparabili catastrofi, la millenaria aspettativa del Regno toccò il vertice della sua spiritualità e parve tanto più presente, quanto più inverosimile. «Il Regno di Dio non viene rumorosamente: è già in mezzo a voi... Il Regno di Dio non consiste in soddisfacimenti sensibili: è pace, giustizia, gioia... Dio è amore: e vivere nell'amore, è vivere nel suo Regno».

Per secoli l'aspirazione alla sovranità dei valori trascendenti — qui è l'essenza della nozione cristiana del Regno di Dio — fu il fermento della società uscita dal Vangelo. E quando questa svuotò la fede dei suoi elementi escatologici, un monaco calabrese risollevò l'appello dei profeti, e vaticinò l'avvento dello Spirito. La migliore tradizione francescana si riversò sul cammino da lui tracciato, per tentare, di nuovo, le grandi conquiste, riservate, per definizione, alla speranza inerme e alla rinuncia consapevole. Ma la curia preferì la scolastica al nuovo profetismo, dimenticando che, anche secondo i dettami della speculazione razionale, il fine è la prima causa dell'operare. Il grandioso motivo della liberazione non era già presente nello spirito di Beethoven, quando annotava le note lugubri e opprimenti del Destino? «Durch Leiden, Freude!»

Ma la speranza è la vita stessa dell'uomo. E spenta la speranza pacifica, la speranza è, purtroppo, rinata armata. Per la prima

volta nella storia europea, nel 1534 un esaltato di Leida, Jan Bochelsen osò proclamare a Münster un Regno di Dio comunista, ad onta della formale enunciazione di Paolo: «il Regno di Dio non è bere, non è mangiare».

La massa orchestrale da cui il Vangelo trasse lo sviluppo sinfonico dei suoi tre temi: il dolore, la fede, il Regno, è scompaginata e disciolta. I motivi traversano ancora l'aria: ma, isolati e disarmonici, lacerano e feriscono le capacità ascoltatrici dell'anima, non le appagano e non le accarezzano. Un infinito disinganno e una lacrimante tristezza sono sotto la patina ingannevole della nostra fatua gazzarra e della nostra superficiale sicurezza. Abbiamo creduto di vincere il dolore, sopprimendolo: e abbiamo cancellato l'assioma centrale del Vangelo: la gioia attraverso la angoscia, la vita e la liberazione attraverso l'annichilamento e la morte.

I cristiani sono scomparsi dalla faccia della terra. Quando e dove rinascerà il Cristianesimo?

Roma.

ERNESTO BUONAIUTI.

RECENSIONI

FRIEDRICH HEILER, *Im Ringen um die Kirche*. München, Verlag Ernst Reinhardt, 1931. Pag. 568, prezzo Marchi 12.

Uno degli avvenimenti più importanti della storia del Cristianesimo contemporaneo è il movimento per la pace religiosa e l'unità delle chiese, come nella storia politica è quello della lega delle nazioni ; l'uno e l'altro col centro propulsore nella libera Svizzera dove nel 1927 a Losanna si tenne il congresso *for faith and order*, dopo che a Stoccolma nel 1925 si era tenuto quello *for life and work*. Da questi semplici titoli apparisce chiaro come il fine ultimo del movimento è di raggiungere la concordia tra i Cristiani, non solo nell'esercizio della vita religiosa e delle opere di carità cristiana, ma anche nella professione della fede e dei suoi dogmi e nella dipendenza dalla medesima costituzione organica della società cristiana. Ma, come a Ginevra non si vuole la soggezione di tutte le nazioni ad una sola dominante, e nemmeno l'unione di tutte in un unico stato od impero, così a Losanna non s'intese di assoggettare tutte le chiese ad una sola, secondo che vorrebbe la Romana, la quale perciò si tenne lontana dal congresso e l'ha dipoi solennemente sconfessato, e nemmeno di ridurre le chiese, abolendo le loro singolarità, ad una sola, il che in pratica equivarrebbe ad aumentare di una nuova il loro numero, ma semplicemente di cercare un terreno comune per il culto, il dogma e la costituzione ecclesiastica, nel quale le singole chiese, pur rimanendo in sostanza quello che sono, possano vivere senza combattersi e possano scambievolmente considerarsi parti integrali del medesimo corpo mistico di Cristo.

Fra le personalità che prendono parte all'interessante movimento è da porre in prima linea Federico Heiler, professore di storia delle religioni all'università di Marburg, ben noto per la sua opera classica *Der Katholizismus*, il quale sta svolgendo in Germania un'opera attivissima, coadiuvato dall'apposito periodico *Die Hochkirche*, per preparare e disporre le diverse chiese protestanti al difficile accordo. Ora le sue conferenze ed articoli, che hanno visto la luce tra il 1925 e il 1930, vengono riuniti in un volume, la cui lettura è quanto mai attraente e istruttiva, per le qualità eminenti dello scrittore, che qui spiccano chiaramente : larghezza e profondità di pensiero, sincerità e nobiltà d'intenti, calore e lucidità di esposizione.

Se non che tutto questo movimento, al quale per la sua alta finalità di conciliazione universale tra i cristiani è stato dato il titolo di ecu-

menico, mentre dice di voler rispettare la fisionomia particolare di ognuna, tende necessariamente ad avvicinare le chiese e a livellarle, imponendo loro le medesime vedute fondamentali; e quindi è che, come confessa lo stesso Heiler, ha incontrato da molte parti una forte resistenza, in ispecie da parte del Protestantesimo sia così detto ortodosso che liberale. Anche il compianto prof. Harnack non lo vedeva di buon occhio, e gli attribuiva di volere la quadratura del circolo. Effettivamente non si è fatto sin qui alcun progresso pratico verso l'accordo; nemmeno tra gli stessi congressisti di Losanna; i quali finirono per dover riconoscere l'insuperabile distanza che li separa, e neppure riuscirono ad unirsi, come a Stoccolma, intorno alla stessa mensa eucaristica.

Secondo Heiler, la mancata riuscita del congresso si deve a un difetto di metodo, che è stato quello di ricercare ciò che vi è di comune e di pacifico tra le diverse chiese per farlo servire di base all'accordo; si dovrebbe invece innanzi tutto approfondire le cause del dissidio e per questo ricercare storicamente come sia nato. Allora si fa chiaro che la separazione tra la chiesa orientale e l'occidentale è avvenuta per l'allontanamento costante e progressivo dell'Occidente dallo spirito primitivo del Cristianesimo, specialmente per via della costituzione della chiesa strettamente giuridica, della supremazia in essa del vescovo di Roma, della rigida formulazione dei dogmi e della copiosa formazione di nuove devozioni estraliturgiche; è stato il predominio dell'esteriore sull'interiore, del formale sul sostanziale, del gerarchico sullo spirituale, del diritto sulla libertà. Il distacco del protestantesimo dalla chiesa di Roma è avvenuto appunto per la reazione di questo contro le deviazioni di quella e la cristallizzazione della religione; sarebbe stata cioè la ribellione dello spirito profetico contro il suo imprigionamento nella materia la quale poi a sua volta ha fatto cadere il protestantesimo nell'eccesso, contrario: lo spirito senza il corpo, la libertà senza freno, l'individualismo senza la gerarchia. Mentre dunque in occidente il cristianesimo per due vie opposte si è allontanato dalla sua sorgente, in Oriente è rimasto più fedele all'antico, quale sopratutto ci resta nel Quarto Evangelo, facendo consistere la salute nell'unione dell'uomo col verbo divino per mezzo della contemplazione mistica e della rappresentazione liturgica, e nel distacco dagli inquinamenti del mondo per mezzo dell'ascetica in ispecie monastica, allo scopo di ottenere così la resurrezione e la vita.

La logica conclusione di questa esposizione storica sembrerebbe dovesse essere che l'unica via dell'unione tra le chiese non possa essere che il ritorno dell'Occidente alla forma, almeno nei punti essenziali, della Chiesa d'Oriente. Ma no; Heiler vuole, e in questo ha consenziente tutto il movimento ecumenico, che nessuna chiesa perda la sua fisionomia e le sue proprietà caratteristiche, ma che piuttosto ciascuna, superando il proprio particolarismo ed esclusivismo, impari ciò che le altre hanno di meglio e se l'approprii volentieri per arricchire e completare se stessa.

Ora questo completamento è sopratutto necessario perchè ciascuna chiesa raggiunga la giusta misura e l'armonica unione tra l'evangelicità e la cattolicità, due proprietà ugualmente necessarie al cristianesimo. Ciò che per esse Heiler intenda non lo dice espressamente, ma non si va forse lungi dal suo pensiero se per la prima s'intende lo spirito interiore e libero dell'evangelo, per la seconda il complesso di forme esteriori di cui esso si riveste e da cui viene regolato : il culto, la disciplina, il dogma, la gerarchia. Applicando dunque questa regola Heiler trova che la chiesa di Roma ha conservato la cattolicità ma ha subìto una forte diminuzione di evangelicità, al contrario il protestantesimo si distingue per il suo spirito profetico ed evangelico ma ha perduto quasi interamente lo spirito di cattolicità ; perciò tanto l'una che l'altro hanno bisogno di completarsi a vicenda, il cattolicismo addivenendo evangelico e l'evangelismo addivenendo cattolico. Questa unione tra i due spiriti è stata sempre mantenuta nella chiesa orientale ; anch'essa però ha qualche cosa da imparare dalle altre chiese, dalla romana una vita maggiormente attiva, e dalla protestante un maggiore spirito di libertà e un uso più esteso della Bibbia.

Ora un tal rimedio per sanare la scissione esistente tra le chiese cristiane, ridando loro la necessaria unità pur conservando le diversità personali di ognuna, potrà sembrare a prima vista semplice e ragionevole. Ma che in pratica non sia tale apparisce dallo stesso contegno di Heiler verso le diverse chiese non sempre logico e coerente. Così da una parte egli biasima la tendenza minimalista degli Anglicani, perchè secondo la sua definizione solo la chiesa integra, e perciò più ricca di elementi dogmatici, è la vera, dall'altra si lamenta che gli orientali nel congresso di Losanna siano rimasti tenacemente attaccati alla loro ortodossia che proposero come l'unica base possibile dell'unità delle chiese, e, quel che è più grave, loda le chiese missionarie dell'India che nel congresso dichiararono il vangelo per conto loro esser tutto e le diversità ecclesiastiche non valere che poco o nulla. Il difetto fondamentale della proposta di Heiler secondo me, sta in questo, che egli parla di evangelicità e di cattolicità in astratto e in confuso, senza determinare in concreto che cosa sia in sostanza il vangelo di Gesù e quali siano le necessarie sue forme esteriori, dato che realmente Gesù o gli Apostoli le abbiano determinate. Qui sta appunto il nocciolo della questione tra le chiese, le quali possono convenire benissimo che la cattolicità debba congiungersi colla evangelicità, e nello stesso tempo opporsi diametralmente tra loro nel determinare qual sia il vero evangelo e quale la necessaria cattolicità. Per formarsi un giusto criterio in proposito, è necessario di mettersi al di fuori e al di sopra delle diverse chiese, e di esaminare la questione, come ha fatto Heiler, storicamente, non cominciando però dal punto in cui le chiese si sono divise, ma risalendo alla storia della chiesa primitiva e della stessa predicazione di Gesù.

Ora, se si tiene questa via, si può subito constatare, e lo stesso Heiler ne conviene, che uno dei risultati più certi della critica neotestamentaria è che in origine l'evangelo è stato l'annunzio della venuta imminente del Regno di Dio, e che come il Regno così il Cristo e la Chiesa hanno avuto in origine un senso strettamente escatologico. Soltanto per il fatto del ritardo della venuta del Regno e per la necessità di facilitare il passaggio dell'evangelo dagli Ebrei agli Elleni, è avvenuto che all'escatologia è succeduta la mistica, all'aspettativa del Cristo futuro la fede nel Cristo presente, o se si vuole l'una e l'altra cosa si sono mescolate insieme. Il cammino dunque versol'ecclesiasticismo e il cattolicismo ha segnato fin da principio una divergenza dal puro evangelo originale, che col tempo si è fatta sempre più grave e ha preso direzioni diverse ed opposte, le quali corrispondono alle tre principali divisioni del Cristianesimo: greco-orientale, latino occidentale e protestante. Appunto perchè linee divergenti, si sono allontanate non solo dal vangelo primitivo ma molto più tra loro; sono tre cristianesimi l'uno diverso dall'altro e senza una possibile riduzione all'uno. L'unico punto di contatto è il punto di partenza, l'evangelo escatologico, che del resto non deve considerarsi a se come punto separato ma come capo di linea, unitamente cioè o all'una o all'altra delle tre linee di cui è capo. Quindi è che anche il vangelo non è assolutamente lo stesso nelle tre chiese, ma si è modificato conformemente allo spirito che ha spinto ciascuna nella sua direzione, diversa e anche opposta a quella delle altre. Ma molto più la cattolicità, che è il risultato di questa spinta, è diversa; la cattolicità di una chiesa non può essere la cattolicità dell'altra, anche se alcuni elementi particolari possano essere comuni a tutte, perchè ogni linea nel suo complesso è essenzialmente diversa e segue una direzione opposta alle altre. Se dunque in astratto le chiese possono accordarsi tra loro nel congiungere all'evangelicità la cattolicità, e di fatti più o meno tutte lo fanno (anche il protestantesimo secondo Heiler da principio ritenne una certa cattolicità, che a dir vero nel corso dei tempi in alcuni suoi rami si è molto affievolita), in concreto una chiesa non può mescolare la propria cattolicità con quella delle altre senza per ciò stesso cessare di essere quello che è, e quello che la storia l'ha fatta. Quindi è che una chiesa quanto più è cattolica tanto più tenacemente aderisce alle sue forme, che per lei derivano dall'evangelo quale essa l'ha inteso. Questo spiega la lotta che sempre, fin dalle origini, c'è stata nel cristianesimo tra l'una e l'altra chiesa, e questo fa credere che la lotta si protrarrà ancora per lungo tempo nell'avvenire.

Si dovrà dunque dire che nessuna unione sia assolutamente possibile tra le diverse parti del Cristianesimo? No: un'unione è possibile, e questa molto profonda, per mezzo del Cristo che noi crediamo attualmente presente nel seno della società cristiana, secondo il detto di

s. Ignazio (*Ad Smirn.* 8, 2) che « dove è Gesù Cristo, ivi è la chiesa cattolica ». Questa presenza però non è visibile ma mistica, e la cattolicità che ne deriva non è esteriore ed organica ma puramente spirituale, molto diversa dunque dalla cattolicità di cui parla Heiler, la quale per sè stessa è più atta a separare che ad unire. Per togliere dunque ad essa la sua forza disgregatrice, per far sì che essa non impedisca l'unione tra le chiese per mezzo dell'unione con Cristo, in che sta propriamente l'essenza superstorica e permanente del Cristianesimo, bisogna riguardarla da un punto di vista storico e stimarla, come realmente è, in tutte le sue forme contingente e mutabile. Ma questo, come abbiam visto, attualmente le chiese non fanno ; dovrebbe dunque essere il movimento ecumenico a spingerle per questa via, mentre invece esso pretende di ottenere la loro unione sulla base di una cattolicità evangelica ed immutabile. Che anche Heiler condivida questa idea potrà far meraviglia a chi conosce l'altra sua opera *Der Katholizismus*, dove sono capitoli splendidi, come quello intitolato *die rationale Theologie*, dove dimostra la contingenza storica di tutte le forme esteriori di fronte all'essenza interiore del Cristianesimo.

Ma se attualmente non è possibile qualsiasi unione tra le chiese rimane ancora possibile l'unione dei singoli membri delle diverse chiese al di sopra delle divisioni ecclesiastiche, con Cristo e quindi tra loro. Lo stesso Heiler confessa che l'unico accordo che abbia potuto stringere nel congresso di Losanna, è stato con persone appartenenti a diversi indirizzi ecclesiastici, in un'atmosfera superiore alle lotte riguardanti le forme di culto e di dottrina.

A. Zevi

E. Paolo Lamanna, *Il problema della scienza nella storia del pensiero ad uso dei licei scientifici*. Firenze, Le Monnier, 1930.

Credo poter ripetere a proposito di questo manuale del Lamanna ciò che già dissi dell'altro per gli istituti magistrali, che colma una lacuna. La lacuna, lamentata da molti colleghi dei licei scientifici, era quella di un testo che svolgesse organicamente, secondo lo spirito e la stessa lettera del programma, tanto l'inquadramento storico ai classici della filosofia, quanto il problema della scienza nella sua storia ; e il mezzo unico e sufficiente per colmarla era la compilazione di un testo di storia della filosofia con particolar riguardo al problema della scienza, perchè questo e solo questo prescrivono le due parti del programma accennate.

Il manuale del Lamanna colma la lacuna, perchè in esso la parte speciale di storia delle scienze « è rifusa nella storia generale del pensiero, e dà non tanto notizie sui risultati speciali conseguiti dalle diverse scienze, quanto la delineazione dello spirito informatore delle ricerche, e dell'orientamento di esse in uno o altro senso nelle diverse età — è, appunto, storia del processo d'acquisizione di certe verità,

piuttosto che esposizione delle stesse verità acquisite». Il manuale contiene, cioè, non la storia delle scienze, ma la storia del problema della scienza, che, anche a giudizio dell'A., non si identificano: se il programma richiedesse storia delle scienze, egli osserva nella prefazione, più provvida disposizione sarebbe quella di affidarne la trattazione ai singoli insegnamenti di discipline scientifiche; ma la storia del problema della scienza entra di diritto nell'insegnamento della filosofia, perchè quel problema è nettamente filosofico.

È, infatti, filosofia della scienza, che non è la scienza, anche se la scienza è filosofia. La scienza è filosofia come lo è ogni ricerca del sapere, nel significato etimologico della parola; non lo è nel senso che la filosofia si realizzi solo nella ricerca scientifica o storica e che non vi siano peculiari problemi filosofici; come ora sostiene l'attualismo facendo ammenda delle passate svalutazioni dell'indagine scientifica. Vi è tutto un complesso di problemi che l'umanità chiama filosofici da quando la ricerca del sapere raggiunse tale ampiezza da non potere essere indicata con un solo nome, problemi ben diversi da quelli peculiarmente storici e scientifici e, comunque, ineliminabili. Quello di essi che ha per oggetto la scienza presenta secondo il Lamanna tre aspetti: 1° qual'é la natura delle funzioni psichiche e delle operazioni mentali, per cui il materiale fornito dai sensi si trasforma in un sistema razionale di leggi, quale è la scienza? 2° queste rielaborazioni che le scienze fanno dei dati immediati dell'esperienza riescono veramente a presentarci la realtà qual'essa è in se stessa; ed è, anzi, concepibile una tale realtà scissa del tutto dallo spirito pensante? 3° attraverso il frazionamento della realtà a cui porta la specializzazione della scienza è possibile ricostruire quell'unità dell'Essere, che il nostro pensiero ha la suprema ambizione di attingere e basta all'uopo il semplice raccostamento e la somma di quelle vedute, oppure lo spirito deve battere vie diverse da quelle della scienza, per raggiungere di là dal fenomeno — l'Assoluto?

Intorno a questi problemi la mente umana si è sempre affaticata ed ancora si affatica; non si perde, adunque, il tempo facendone la storia, come non si supera l'intellettualismo, eliminandola.

F. Dal Monte.

Bertrand Russell, *The Scientific Outlook*. London, G. Allen and Unwin.

Non appare confortante per l'umanità questo colpo d'occhio scientifico in un avvenire non troppo lontano, anzi assai prossimo, se si considera il lungo e plurimillenario passato dell'umanità stessa e i grandi, straordinarii progressi da essa compiuti in un periodo di tempo brevissimo e cioè da Galileo, nella prima metà del sec. XVII, ad oggi. A tale proposito nota l'autore come, mentre nel campo della scienza e delle sue pratiche applicazioni, accadde una vera rivoluzione, dovuta a scoperte sovvertitrici delle antiche leggi e della vecchia mentalità, nel campo filosofico

invece ben scarsi furono i progressi o, almeno, i mutamenti radicali dalla civiltà greca ad oggi. Gli è che, trovate dai grandi pionieri quali Galileo, Kepler, Newton certe leggi basi, lo scienziato, a mezzo del metodo scientifico, camminò spedito, in taluni casi propriamente volò. Invece al filosofo, al metafisico, al puro idealista mancarono e mancano tutt'ora solide fondamenta su cui elevare le proprie costruzioni: mentre lo scienziato trae da cave naturali il granito al suo edificio, quello deve estrarlo dalla sua riserva mentale, pur giovandosi dei portati dei predecessori, in un ambito di probabilità, non già di certezza. Quantunque, ammonisce il Russell, anche nella scienza, la certezza assoluta (o reputata tale) di un dì, ora si trasformi in relativa. Chi non credeva, come a dati incrollabili, alle tre dimensioni, alla legge di gravità, alle categorie di tempo, spazio e causalità? Ebbene, bastò la comparsa di un matematico tedesco per mettere in dubbio tutto ciò e sostituire al confortante senso di sicurezza un penoso senso di incertezza. Ed allora quello sgomento che si appiatta in ognuno di noi e si tradisce al comparire dell'ignoto, quasi direi con l'Otto, del numinoso, risospinse molti fra i begli ingegni verso una fede non tramontata ma solo assopita, e ciò a torto, chè l'ipotesi dell'aristotelico Primo Motore, di un Ente il quale creò dal nulla con un semplice *fiat*, appare secondo il R. assai meno intelligibile dell'ipotesi della graduale comparsa della vita nel mondo e della progressiva evoluzione di questo. Se, ad esempio, l'atomo sembra sfuggire alla legge di causa e d'effetto, se i corpi non cadono esattamente secondo quella di gravità e gli astri in cielo non descrivono elissi perfette, ciò non significa affatto che le norme fondamentali siano errate e che l'universo debba piombare nel *caos*: tutt'altro, vuol dire che noi dobbiamo ancora studiare, ancora e sempre, scoprire leggi più perfette, il genio umano non essendo giunto ai limiti della sua potenzialità. Qui poi il nostro A. tocca un altro lato del problema, dicendo: come spiegare il male, le iniquità, le infinite non giustificabili sofferenze che tormentano gli esseri viventi, se le si attribuiscono ad un Dio infinitamente buono ed equo, mentre simili imperfezioni non hanno nulla di straordinario, considerate dal punto di vista scientifico? Problemi non nuovi di certo, come non nuovo è il conflitto fra scienza e religione, diverse, se non opposte, nel punto di partenza, nel metodo e nel fine a cui tendono. Il Russell poi non si prefigge di risolvere insolubili problemi, bensì di tracciare un piano, o meglio uno schizzo di un mondo retto puramente da principi conformi alla tecnica scientifica, studiandone l'applicazione nei varii campi, della biologia, della fisiologia, della psicologia e della sociologia, per giungere infine ad una società creata artificialmente, per volere dell'uomo e con leggi, regole e scopi speciali, primo fra di essi il massimo bene della umanità. Si tocca così la meta agognata? Certo, eliminando molti dei malanni presenti, guerre, epidemie, miseria ecc., a mezzo della unione dei popoli, di una ben intesa

e generale igiene, di una più equa distribuzione del lavoro e della ricchezza, si miglioreranno di molto le condizioni materiali della società. Però, se si considera che, per ottenere ciò, come dimostra questo libro, bisognerà dividere detta società in due classi, se non proprio antagonistiche, nettamente distinte, di reggitori e governati, toccando ai primi di provvedere alla sistemazione e all'organizzazione sociale in tutte le diverse funzioni, e ai secondi di obbedire alle norme draconiane imposte: se ancora si considera che gli innegabili progressi, così ottenuti vengono acquisiti colla soppressione della iniziativa, della libertà individuale, nonchè delle soddisfazioni estetiche, culturali ed etiche, così preziose nei singoli e nelle collettività, perchè rispondenti a quanto di più nobile, di più elevato l'uomo possiede, noi ci chiediamo se, nel tradurre in atto simile programma, le perdite non supererebbero i guadagni. Di fatti il R. nell'ultimo capitolo intitolato: scienza e valori, non rimane dubbioso nel condannare l'applicazione di una tecnica puramente scientifica. E condanna egli perciò la scienza? No, di certo; la scienza è la ricerca della verità, sia pur relativa, a mezzo della conoscenza, e quanto più noi conosciamo, tanto più ci avviciniamo alla perfezione, tanto più perfetti o meno imperfetti diveniamo. Tuttavia la conoscenza è di due sorta: quella pura, disinteressata, che scaldò il petto ai più eletti degli uomini artisti, poeti, mistici: l'altra ha fini pratici e conferisce all'uomo una padronanza sempre maggiore sulla natura, sull'ambiente in cui vive. Il torto dei riformatori, dei quali ai tempi nostri il Lenin incarnò il tipo, consiste nell'aver voluto il trionfo della seconda forma scientifica, trascurando la prima, immolando l'ideale ad un bene essenzialmente materiale, quindi unilaterale, quindi difettoso, dal quale vennero tutti i mali, tutti gli errori di cui la Russia fornisce un quadro a sufficienza esatto, ammonimento a tutti coloro che si propongono di fondere l'uomo in un crogiuolo d'onde esca il cittadino automa, il suddito perfetto, lo schiavo obbediente perchè abulico, mentre l'uomo è persona che ha il diritto di mantenere intatte le propre aspirazioni, i propri ideali, la propria sacrosanta indipendenza, e non vedersele soppresse da quel Moloch che è lo Stato, comprenda esso un popolo solo o tutti i popoli della terra.

La lettura di questo volume riesce interessante e piacevole, perchè il Russell, oltre allo scrivere bene, cosa punto disprezzabile, nulla riescendo più tedioso di un libro scritto male, contenga pure verità indiscutibili, più indiscutibili di quelle che il nostro A. espone, non senza incorrere talvolta nella taccia di cadere un tantino nel paradosso. Però quanto è giusta la sua chiusa, suggeritagli forse dall'applicazione del regime bolscevico, solo in apparenza scientifico: «Val meglio fare un po' di bene che molto male, sia pure per grandi finalità!»

G. Cagnola.

Bertrand Russell. *The conquest of Happiness.* London. Allen & Unwin.

Leggendo questo libro, mi risovvenne di un antico detto latino imparato sui banchi della scuola: « Medicina medetur morbis, philosophia medetur animis ». Eccone un esempio: il nostro autore studia nella condotta di ognuno di noi le cause che fanno ostacolo al raggiungimento della felicità e poi quelle che ne agevolano la conquista, appunto come un medico studia le cagioni delle malattie ed i mezzi per combatterlo e vincerle. Abbiamo dunque dinanzi a noi una specie di breviario laico, di compendio di regole per vivere bene, per godere cioè dell'esistenza che ne fu data, nel modo migliore per noi e per gli altri. Felicità relativa senza alcun dubbio, quella assoluta non appartenendo al nostro piccolo mondo: ci conforti la speranza di trovarla forse nell'al di là ed il pensiero dell'irraggiungibile non ci turbi nella ricerca del possibile. In tal modo andremo perfettamente d'accordo con il Russell, il quale non persegue sogni chimerici, ideali troppo eccelsi e si contenta di quanto può raggiungere un uomo normale, ben costituito fisicamente e moralmente. Difatti non dice egli sin da principio: « Una vita felice dev'essere in grandissima parte una vita calma, poichè solo in un'atmosfera di tranquillità la vera gioia può esistere? ». E gli eroi e i santi e gli asceti, probabilmente qualcuno obbietterà, non gustarono forse gioie ineffabili? Senza dubbio, se non che le regole non si fanno per gli esseri eccezionali, i quali al postutto non ebbero una vita realmente felice, anzi sacrificarono la felicità dell'oggi ad un radioso domani. E qui va notato come l'A., da esperto diagnosta, non vuole che una facoltà particolare si sviluppi, quale una efflorescenza magnifica e pur mostruosa a detrimento di tutto il resto, credendo che la vera felicità consista nel libero ed armonioso sviluppo delle diverse doti dell'individuo. Ne segue, come logica conseguenza, una condizione essere indispensabile: la libertà, tutta l'indipendenza compatibile con il vivere civile in umano consorzio: non troppe pastoie quindi, non legami troppo rigidi, nè da parte della religione, nè da parte dello Stato, che bene spesso dimentica la propria sua origine, la sua formazione: un istituto creato da uomini, per il bene di uomini e non un tabù intangibile dominatore e sfruttatore. Benissimo, risponderemo noi, ma allora non v'ha forse contraddizione fra sì giusto concetto ed il supporre felice la gioventù (probabilmente di là da venire) nel paese dei Soviet, solo perchè le facoltà loro potranno esplicarsi in un campo affatto nuovo ed in un modo consono alla loro natura? Ne è proprio sicuro? E l'indispensabile libertà, dove tutto viene regolato, concesso o vietato secondo piace a giudici inappellabili? Alle molteplici ragioni di non felicità: noia, fatica, invidia, senso del peccato, ecc., l'A. contrappone quelle favorevoli, per concludere che la felicità dipende da circostanze esteriori e da interiori o soggettive: le prime non si riesce sempre a padroneggiarle, ma le seconde quasi sempre, purchè lo si voglia fermamente e si agisca in conformità alle norme qui passate in rassegna.

Che se ad alcuno la ricerca di tal euforia sembrasse piuttosto egoista, basterà per convincerlo del contrario rammentargli come il R. lungi dal ritenere che la gioia risieda nel soddisfacimento di brame personali, vuole che l'uomo non si assorba nella contemplazione del suo umbilico, ma si porti fuori di sè, guardi al di là del proprio Io e lo amplifichi, tanto da abbracciare con esso ed in esso l'intera umanità. Così si avvera un fenomeno strano per chi si ferma all'apparenza delle cose: questo filosofo, avverso a molti degli ideali religiosi, ed in modo particolare alla prassi religiosa, questo pragmatista che bandisce ascetismo, misticismo, ideali troppo sublimi, a cui si sacrificano tante cose belle e buone, arriva ad una conclusione che non ripudierebbero anime profondamente mistiche e religiose: la felicità stare al di fuori del proprio Io piccino e singolo, nel l'altruismo, nella solidarietà, nella comunione con le altre anime umane. «L'uomo che si sente cittadino dell'universo non si turberà neppure all'idea della morte, perchè non si sentirà realmente separato da quelli che verranno dopo di lui; in tale profonda, istintiva unione con la corrente della vita si ritroverà la massima gioia».

GUIDO CAGNOLA.

LLEVELYN POWIS, *The pathetic fallacy*, London, Longmans.

Che io tradurrei: il patetico errore, e sarebbe la religione Cristiana, dall'A. accusata di non poggiare su di alcun solido fondamento, di essere solo un mito bellissimo, caro all'immaginazione e al cuore dei suoi seguaci. Non già che egli ritenga, come già altri prima di lui, pia leggenda la vita di Gesù, per il quale nutre sincera e profonda ammirazione, in causa di quella sublime carità, di quello spirito di fratellanza che india la nobile figura del Nazareno. Oh quanto facilmente si intende come il verbo di pace e di amore sgorgante dalle labbra di Lui suscitasse entusiasmo, gli chiamasse d'intorno le turbe in un tempo in cui nel piccolo mondo di allora regnava sovrano il diritto del più forte. Ed il buon seme non cadde in terreno sterile, bensì in suolo fecondo: la parola consolante fu raccolta dal divulgatore della novella fede, da Paolo e dai Padri i quali posero le basi di questa e della Chiesa. Così fra le lotte dei primi secoli, contrastato dalle eresie, cementato dal sangue dei martiri, difeso dai grandi spiriti di Tertulliano, di Agostino, Gerolamo, Ambrogio e di altri, sorse quest'imponente edificio della Chiesa Cristiana, sotto l'assoluto dominio del Vescovo di Roma, creatosi Vicario di Dio in terra. Chi consideri esclama il P. cosa era divenuta essa nell'Evo di Mezzo stendente le ampie sua ali a Nord e a Sud, a Oriente e ad Occidente, il formidabile dominio, la costituzione sapientissima, gli organi suoi, frati, preti con innumerevoli conventi, con templi superbi, poi con gli occhi della mente vegga il mito Gesù sulle rive solatie del Mare di Galilea, fra la semplice compagnia dei discepoli, ammutolisce d'innanzi a cotesta straordinaria trasformazione. Eppure a che stupirsene, non avviene forse sempre così? Dalla bocca dei grandi riformatori, dei veggenti

illuminati escono auree parole, precetti di suprema virtù, regole di vita sin troppo austere per l'uomo normale, quindi le inevitabili contingenze intorbidano la corrente purissima. Tuttavia, se la Chiesa ufficiale sembra aver dimenticato l'insegnamento di Gesù, non l'ha dimenticato il devoto che nella semplice sua fede innalza a Dio una fervida preghiera. Come ogni creazione umana, l'edificio costrutto attraverso ai secoli, nei secoli morrà, la parte dommatica e formale della religione stessa cadrà in disuso, ma la religiosità fondata sulla reverenza all'insolubile mistero e sulle più nobili aspirazioni umane durerà. Ciò sembra ammettere anche l'A., pur ritenendo vano ogni misticismo e chiudendo con queste parole: divinità e uomini, tutti sono simboli ed ombre.

La lettura di questo libro, di non grande mole, ma denso di pensiero e di erudizione, dove si adombra il più grande problema che assilli l'umanità, il problema religioso, riesce a persuadere? A simile domanda ognuno risponderà secondo le proprie convinzioni e i propri sentimenti: tuttavia mi si conceda di osservare come in tale materia il negare sia altrettanto pericoloso quanto l'affermare e pericoloso ancor più il voler prevedere.

GUIDO CAGNOLA.

TAYLOR A. E., *The Faith of a Moralist. Series I. The theological Implications of Morality*, London, Macmillan and Co., 1930, p. 437, Sc. 15.

Si tratta di conferenze tenute all'Università di St. Andrews negli anni 1926-1928. Scopo dell'A., nel cercare di armonizzare queste «Gifford Lectures», si è l'apologia della tradizione teologica del Cristianesimo, considerata come salvaguardia della parte propriamente spirituale universale, ultra-storica di questo, e ciò col valersi della «morale» come strumento di lavoro dei più validi per il conseguimento d'un tale fine.

Gli sforzi del Taylor sono specialmente indirizzati, a giustificazione della difesa ch'egli fa della parte rivelata del Cristianesimo, nel mostrare che quella che si chiama «teologia naturale» non può essere in effettiva contraddizione con la «genuina teologia rivelata», in quanto un contrasto fra le due mostrerebbe o che l'intelligenza umana non è riuscita a scoprire Dio e le leggi divine nella Natura, per insufficienza intellettuale o per una cattiva disposizione morale; oppure che la rivelazione sulla quale si basa la teologia rivelata non è stata genuinamente esposta da parte della Chiesa a cui è stato affidato tale compito. Le due teologie riflettono quindi due maniere di manifestarsi del Creatore alla creatura cosciente, e l'una e l'altra mirano al conseguimento del medesimo fine.

Con questo, però, la questione rimane sempre aperta, poichè se Dio si può rivelare all'uomo senza uscire dal dominio del naturale, che necessità c'è ch'Egli si riveli all'umanità attraverso la mediazione umana? Difficoltà che, nella sua semplicità, non è affatto da trascurare, e il T.

rileva due possibilità di risolvere il problema: o concepire un «complemento» al teismo risultante dalle speculazioni della ragion naturale, complemento che forma il corpo della religione vera e propria ed è di natura intima e sperimentale (l'esperienza religiosa cara ai prammatisti) oppure asserire che Dio, vista l'impossibilità di far conoscere a tutti gli uomini certi elementi molto importanti della dottrina teistica medesima ha scelto alcuni uomini di levatura intellettualmente e moralmente superiore alla comune, affidando loro l'incarico di trasmettere agli altri, in termini accessibili, la verità a loro rivelata.

Questa situazione non è certamente delle più comode, e il Taylor se ne accorge in quanto giunge a concludere su questo scabroso argomento, che, sia come si vuole, il dominio del naturale, nella teologia, non può indurre ad un atteggiamento di devozione, come il fatto di sapere che «esiste una parola viva» espressamente pronunziata da Lui per il bene di tutti. Argomento tutt'altro che nuovo, come si vede, ma che conserva ancora un notevole valore per molte anime che hanno bisogno d'un punto d'appoggio per il loro credo!

Queste conferenze, molto interessanti sotto certi aspetti, anche per lo sfoggio di cultura che vi fa l'A., mirano in maniera speciale ad una strenua difesa della posizione teistica trascendentistica assalita dagli immanentisti, dei relativisti, dagli psicologisti ecc.

In piena polemica col Mc Taggart, mostra di avere delle idee abbastanza originali, specialmente per quanto si riferisce alla questione della temporalità e dell'eternità. Secondo lui, l'errore in cui è caduto il Mc Taggart, consiste principalmente nell'avere egli ammessa una forma di successività senza mai giungere ad un punto in cui la successione ha termine per dar luogo alla fruizione, ossia ad una ricompensa per l'operato dei singoli individui. Il puro e semplice passaggio da uno stato ad un altro di maggiore attività non può essere atto a soddisfare le esigenze intellettuali e specialmente morali dell'uomo. Il «più grande o il «più vasto» non implica il «più buono»: perchè ciò sia, è necessario un mutamento di vita. Occorre insomma che all'ordine A succeda l'ordine B e non già la continuazione indefinita di A., sia pure con qualche aggiunta, cioè A1 A2, A3, ecc.

Una delle più forti preoccupazioni del T., è di distinguere tra il dominio del naturale e quello del soprannaturale, dell'etica e della religione; e, nello stesso tempo, di rilevarne le attinenze nel senso che la vita morale, per esser tale, non può ridursi al puro e semplice adempimento del dovere quotidiano, convenzionale: essa non può essere «in the line of least resistance», ma deve comprendere in sè un tipo più alto, un «higher standard» materiato di mistero e di pericolo.

Anche per quanto riguarda l'ardua questione del destino dell'individuo, il T. batte la medesima strada. Egli difende la posizione cristiana ortodossa: gli sembra che l'al di là riguardato come una continuazione dell'al di qua, magari con qualche «disagreeable» di meno, non

risponda alle esigenze etiche del nostro Spirito. Rigetta quindi le dottrine degli spiritualismi di tipo teosofico-occultistico.

Ci sarebbe molto da dire a questo riguardo, ma una tale trattazione ci porterebbe oltre i limiti d'una breve recensione.

Possiamo ad ogni modo dire che il libro si fa leggere con piacere, poichè, oltre a contenere numerosi punti che ogni spiritualista, di qualsiasi specie, non potrebbe non approvare, è scritto in bello stile e mette altresì in mostra la ricchezza culturale dell'A.

REMO FEDI.

CHARLES JEAN, *La Religion Sumérienne*. Paris. L. O. Paul Geuthner, 1931.

Come è detto nel sotto-titolo del libro, questo è uno studio della religione e della civiltà dei popoli Sumero-Accadiani secondo documenti anteriori alla dinastia d'Isin (1286) che risale sino al 4° millennio avanti l'Era Volgare, sebbene il fissare date in un'antichità così remota non riesca molto facile. L'A. distingue i Sumeri, razza caucasica, dagli Accadiani, semiti, e chiama il periodo più remoto proto-sumeriano ed il secondo, posteriore alla invasione accadiana e alla fusione di elementi semitici con caucasici, neo-sumeriana. Sembra che in origine i Sumeri scendessero dalle montagne per stabilirsi nella pianura fra i due fiumi, il Tigri e l'Eufrate (Mesopotamia), fondandovi poi numerose, fiorenti città. I documenti consistono in iscrizioni su templi, basi di statue rappresentanti divinità o sovrani o ancora governatori di provincie, e finalmente su sigilli, tavolette o cilindri. La religione influì sempre in sommo grado sulla vita di questa gente, anzi tutta l'esistenza loro si fondò su quella e da quella venne plasmata. Tale religione, di cui non ci pervennero nè raccolte di dogmi, nè testi sacri di alcuna sorte, senza dubbio perchè non ve n'ebbero mai, rivestiva un carattere prettamente antropomorfico ; le divinità, ed il Jean ce ne fornisce un accurato e particolareggiato elenco, numerosissime, personificavano corpi e forze naturali : terra, luna, sole, fiumi, venti ecc., dotate di facoltà e bisogni simili a quelli degli uomini. Infatti nei templi si imbandivano loro regolarmente, giornalmente pasti ai quali si intendeva partecipassero. Come presso gli Ebrei, i sacrifici offerti in occasioni ben determinate e frequentissime erano incruenti (prodotti del suolo, arredi ecc.) e cruenti (animali domestici in grande copia) : nè solo si immolavano quadrupedi e volatili, bensì talvolta umani, per lo più presi in guerra. Una tavoletta di Drehehem annovera 172 vittime, pressochè tutte donne e bambini provenienti da città conquistate di recente, offerte in olocausto al dio Sara. E nell'ormai famosa tomba reale di Ur, del periodo proto-sumeriano, non si scopersero intorno al sepolcro del re numerosi scheletri di uomini e di donne, guerrieri, schiave e persino di buoi sgozzati presso ai loro carri, macabro accompagnamento nell'al di là ? Non ostante simili testimonianze di barbara crudeltà, questi popoli possedevano un codice etico-sociale abbastanza progredito : tutti, grandi e piccini, ric-

chi e poveri dovevano lavorare la terra data loro in affitto dallo stato, sposare una donna sola, con licenza all'uomo di repudiarla in caso di sterilità e di prendersi in pari tempo una concubina. Il sovrano era il capo supremo della popolazione civile, il comandante degli eserciti, l'interprete ed il rappresentante della divinità: celebrava i sacrifici più importanti, coadiuvato da sacerdoti, maghi e ierofanti: tuttavia l'intera città, villaggi e territorio dello Stato appartenevano al dio locale. Una domanda corre ovvia alla mente: se gli avanzi dissotterrati si credono con esattezza prossima al vero risalire a ben quattromila anni a. C. e se questi ruderi di tombe grandiose, di templi ricchissimi, attestano una coltura ed un arte assai progredita, che non si improvvisa ma richiede lunghi secoli di civiltà, da quanti secoli i Sumeri si trovavano nella Mesopotamia? A tale domanda la scienza archeologica non fornì ancora adeguata risposta.

GUIDO CAGNOLA.

MARGARET SMITH, *The Persian Mystics: Attar*. London, John Murray.

Non ostante quanto asserisce l'Otto nel suo dotto lavoro sulla mistica in Occidente ed in Oriente, essere falso il concetto secondo il quale essa sarebbe pur sempre la stessa ovunque nelle medesime proporzioni ed importanza, tuttavia più si leggono i mistici e più si riscontrano fra di essi numerose e grandi affinità, riconosciute anche dall'Otto, diciamolo ad onor del vero. Eccone ad esempio, uno, nato circa il 1150 nel Korasan nei pressi della città di Nishapur, dove visse e morì in odore di santità. Spirito indipendente, Muhammad B. Ibrahim Attar, figlio di persone di alta pietà, si vantava di non aver mai toccato cibo di un tiranno, in un tempo e in un paese in cui di tiranni ne fiorirono molti, nè di avergli dedicato alcuno dei numerosi suoi libri di prosa o di poesia. In questo notansi punti di contatto evidenti con altri che oserei chiamare correligionari del nostro Sufi, quantunque appartenessero ad una diversa religione. Così nel suo Mantiq al Tayr (Memorie dei Santi), non par forse di leggere parole del Nuovo Testamento, là dove è detto «Chi perde sè stesso, ritrova sè medesimo in Dio?» E, come per il devoto occidentale, così per l'orientale vi hanno due mondi: l'irreale, l'illusorio in cui viviamo ed il reale al quale aspiriamo; per giungere a quest'ultimo bisogna rinunciare a tutto, a tutti, a cominciare dal sè, dalla propria personalità, per concentrarsi nella suprema aspirazione: l'unione con la divinità. Tuttavia simile mèta non si toccherà mai se prima il nostro cuore non arderà di amore, di quell'amore, principio, mezzo, fine della vita. «Chi vuol conoscere il segreto dei due mondi, troverà che il segreto d'entrambi è l'amore», esclama Attar nel Jahwar al Dat (Natura interiore della divina essenza). E che altro predicarono i grandi riformatori se non l'amore il quale tutto pervade, tutto conchiude e tutto abbrucia in un divino incendio che consuma la parte meno nobile dell'uomo, raffinando e sublimando il resto? In suo

confronto, dice il Sufi, scarsa povera cosa la ragione, onde poco vede chi vede soltanto con gli occhi di essa.

L'A. della nostra piccola opera, Margaret Smith così versata nello studio del misticismo orientale, ci fa gustare con la sua traduzione la graziosa allegoria del Mantiq, ove si raffigura uno stormo di uccelli che volano, chiamati dal divino Simurgh, alla sua residenza: però le sette valli da passare sono talmente spaventose da indurre la maggior parte dei volatili a tornare indietro spauriti: solo un piccolissimo numero, trenta, raggiunge la mèta, là dove un divino amplesso li abbraccia e li assorbe. In un altro suo poema Attar esclama: « O Dio, tutto ciò che abbiamo potuto sapere è che non sappiamo nulla », in un grido che non è scoramento nè scetticismo ma il riconoscimento dell'ignoranza umana in confronto dell'infinita sapienza divina.

Questo libriccino dai nitidi caratteri fa parte della collana intitolata: *La saggezza dell'Oriente* e più particolarmente, in essa, dei mistici persiani.

GUIDO CAGNOLA.

GIULIO AUGUSTO LEVI, *Giacomo Leopardi*, Casa Ed. G. Principato, Messina 1931. Pag. 416.

Le meditazioni e le contemplazioni, i patimenti e le sofferenze di quasi tutta la vita di G. Leopardi sono raccolti, fusi e sublimati nella meravigliosa poesia del *Canto Notturno*. Se si considerano le indicibili pene tra cui fu composto il *Canto Notturno*, ci si chiede come potesse levarsi tanto alto con l'ingegno il poeta, a cui le miserabili condizioni del corpo interdicevano qualunque applicazione della mente, anche quella dello scrivere lettere agli amici. Ma la lunghezza del tempo impiegato nel poema brevissimo, ci dà la misura delle difficoltà superate, e fa maggiormente ammirare la potenza del concetto, che gli si era fissato stabile e chiaro nell'animo. Tutto, nel *Canto Notturno*, è trasportato alla più sublime sfera: l'estetico rapimento di fronte alla scena dell'universo, rapimento ben simile a quello del salmista; il suo ragionare con le stelle e il sogno dell'infinito; il disperato sentimento della solitudine dell'uomo e la metafisica del *Copernico*; le pene del corpo, le lacrime per i suoi morti, il bisogno di trovare alla vita un fine degno. Tutti i tratti personali di altre poesie sono qui cancellati: il pastore rappresenta l'uomo d'ogni terra e d'ogni tempo; il suo gregge, le creature ch'egli domina ma più felici di lui, perchè non conoscono il tormento del pensiero. I suoi accenti risuonano nella solitudine, come in un tempio; ma in un tempio senza Dio.

Pieni di misteri appaiono il mondo e la vita al pastore. L'uomo abbraccia l'infinito e l'eterno, l'animale non sente altro che la vita di ciascun istante: lui beato! Il dolore e il tedio, e questo è la natura di quello, sono insiti nella vita umana e dell'essere cosciente, finchè non ap-

paia il fine degno. Dal tedio nasce l'inquietudine: inquietudine insanabile. Il dolore è forse destinato ugualmente a tutti gli esseri viventi, in eterno: forse. Misteri. Misteri che solo la religione può illuminare e illumina. Ma già la profonda meditazione di questa materia è conato verso Dio. Questa poesia, dice senza retorica, il Levi e senza retorica noi ripetiamo, «è specchio di un'anima sommamente capace e sommamente bisognosa di religione». Bisogno, non possesso della fede, certamente; ma neanche negazione, sibbene dubbio. Il *Canto Notturno* non può essere opera di un ateo. E acutamente il L. pone in ottimo rilievo la «delicata corrispondenza che soleva il Leopardi mettere fra la scena e il sentimento delle sue fantasie poetiche». Volendo così rappresentare la disperazione di Bruto, lo mise in una notte atra senza stelle e senza luna; ma la penombra di una notte lunare si accorda solo col dubbbio melanconico, che è il sentimento appunto del *Canto Notturno*. E acutamente ancora il L. nota che il sentimento così casto della natura che ebbe il Leopardi è degno della più pura tradizione cristiana; di quella tradizione, che sentì vivamente la presenza di Dio nella natura, a differenza dai pensatori cristiani più recenti (e tra questi l'altro Grande, contemporaneo del Leopardi, il Manzoni) che vedono Dio come Modello e come Legislatore.

Dopo di che, non ci interessa che mediocremente il sapere come il Leopardi abbia passato gli ultimi istanti della sua vita e se abbia avuto o non (come appare quasi certo) i conforti religiosi del sacerdote accorso al suo letto di morte. Il Leopardi fu un incredulo, come incredula fu la sua età: ma incredulo con amarezza e con dolore. Della sua incredulità, affermata razionalmente dall'intelletto, il poeta gustò tutto il veleno. E ben a ragione può dire il Levi che l'opera del Leopardi è in molta parte «una mirabile parafrasi del grido di Dio sulla croce: «*Deus meus, Deus meus ut quid dereliquisti me?*».

Imitatore inconsapevole di Cristo fu il Leopardi non solo nella grande, smisurata, mansueta bontà, ma anche nel terribile ufficio di scontare il peccato del suo tempo: l'incredulità. In questo sta la radice della tristezza leopardiana, e il L. nel suo libro, così ricco di riferimenti storici e di analisi critiche delle poesie e prose del Nostro, ha avuto il merito di porla pienamente in luce.

Carlo Predella

SPIGOLATURE E NOTIZIE

Religio e gnosi. — Recentemente il Buonaiuti ci intratteneva sull'etimologia, tuttora ricercata, del vocabolo *religio*, e si compiaceva accogliere quella, da *religare*, di Lucrezio, in cui la suppone quale una esumazione inconsaputa della originaria esperienza del Divino da parte dell'uomo.

Invero ciò non riesce inequivocabilmente chiaro in Lucrezio, ma offre il destro per osservare come tale precisa derivazione avesse già da tempo esplicitamente rilevata Rudolf Steiner, il quale la giustifica pienamente col processo che spinge l'uomo a ricercare il collegamento al Divino. Accennando a quanto il pensatore austriaco *comunicava* in proposito — ciò che ci appare interessante far conoscere — non possiamo non riferirci all'insegnamento antroposofico — iniziato e sviluppato, appunto, dallo Steiner — e non prospettare un suo particolare problema, di importanza basilare per l'uomo, proprio ai fini di quel collegamento.

La cosa non ci sembra inopportuna sopra una rivista, come questa, di Ricerche religiose, cristiane in particolare, quando si consideri che il fatto centrale alla cui *realistica* comprensione quell'insegnamento tende è, nel contempo, il fatto centrale della storia e del cristianesimo: l'evento e il Mistero del Golgota.

Ciò malgrado, riconosciamo che discorrere di antroposofia non è troppo agevole, sia per una certa difficoltà insita all'argomento, che richiederebbe, per la sua piena intelligenza, una particolare conoscenza delle premesse e della terminologia che gli è propria; sia per il riserbo o addirittura la diffidenza solita anche e specialmente negli studiosi, tra le cui mani più facilmente questa rivista corre, di fronte ad una concezione del mondo e della vita, come quella di cui si tratta, se non nuova, ed in un certo senso anzi antichissima, certo poco nota, mal nota, e, sopratutto, con caratteri ed esigenze assolutamente diversi o a dirittura contrari a quelli del conoscere comune.

La prima di tali difficoltà può essere superata, in uno scritto, come questo, a scopi limitati, astraendo dalla terminologia caratteristica di quell'insegnamento, e destando, con rappresentazioni accessibili a tutti, la possibilità di comprensione del suo particolare problema, che qui s'intende delineare. In quanto al riserbo ed alla diffidenza citati, si chiede al lettore quella sana spregiudicatezza di ricerca e di giudizio, senza la quale difficilmente ci si muove nella comprensione delle più alte manifestazioni della vita.

* * *

Un fatto che raramente ci si ferma a considerare è che l'uomo non ha avuto sempre l'attuale stato di coscienza, cioè non ha seguito sempre l'attuale modo di conoscenza, il quale risulta perciò, evidentemente, un portato della sua evoluzione interiore, vale a dire spirituale.

L'insegnamento antroposofico parte — come del resto fanno, in modo più o meno simile, altre concezioni — dall'ammissione dell'esistenza di un mondo spirituale, sovrasensibile, di esseri e fatti e rapporti spirituali, di cui il mondo fisico e quanto in esso si svolge non sono che una parziale e particolare espressione. Ma quell'insegnamento aggiunge che come, su questo piano fisico, organi adatti — i sensi — consentono la conoscenza del mondo sensibile, così, sul piano spirituale, organi adatti consentono la conoscenza del mondo sovrasensibile.

Tali organi sono latenti in ogni creatura, e l'evoluzione spirituale dell'uomo li desterà via via dal loro sonno, mentre essi possono essere anticipatamente destati da chi possa e sappia mettersi in condizioni determinate.

Al pensiero materialista tutto ciò appare, logicamente, null'altro che fantasticheria. Logicamente, perchè al punto in cui esso è pervenuto non potrebbe diversamente concludere senza rinnegarsi.

Senonchè, alle stesse scuole spiritualiste della filosofia moderna quell'insegnamento deve riuscire e riesce arbitrario ed ostico, perchè esse, in definitiva, ammesso un mondo sovrasensibile, non sanno poi raccapezzarcisi e si perdono nei viottoli dell'astrazione.

Infine, la fede, ultima trincea serbata da Kant all'uomo per non perdere e mantenere, in qualche modo, il contatto col Divino, *crede* in quel mondo ma, al pari dell'agnostico, lo dichiara inaccessibile alla conoscenza umana. Anche qui, dunque, se pur si consegue quella pace ineffabile che risolve il tormento del mistero e della vita, a qual prezzo riesce essa conquistata, se non a quello della rinuncia totale al massimo bene donato all'uomo : la possibilità della conoscenza oggettiva ?

L'antroposofia si avvicina, invece, a quel mondo, per conoscerlo nella sua realtà, considerandone tutta la complessità, ricercandone le leggi di vita, studiandone gli effetti sul piano fisico, sorreggendo l'uomo adeguatamente nella sua ricerca. Dal campo dell'astrazione e della fede ci si è trasferiti su quello dell'*esperienza*.

Tornando a quanto si è accennato dapprima, si può dire, se ci è consentito di esprimerci con una figura geometrica, che l'evoluzione della coscienza umana, del modo di conoscere, non è rappresentata da una linea sempre ascendente, come a tutta prima potrebbesi immaginare, bensì discendente dapprima, ascendente poi, segnando nel mezzo il punto più basso. A tale punto corrisponde, sul piano storico, l'evento del Golgota.

La curva discendente indica che altra volta l'uomo poteva conoscere immediatamente nel mondo spirituale, che tale possibilità è andata

man mano diminuendo sino ad estinguersi; mentre la linea che sale indica che quella possibilità sarà dall'uomo riconquistata. Evidentemente, è superfluo rilevare ch'essa sarà caratterizzata da un nuovo dato, chè altrimenti non si comprenderebbe nemmeno la ragione logica di una tale discesa ed ascesa, e si renderebbe inutile il fatto più importante della storia umana: l'incarnazione del Figlio in un corpo d'uomo e l'Evento del Golgota.

L'attività interiore destata ed alimentata dal bisogno di conoscenza nel mondo spirituale, dal bisogno dunque di un ricollegamento con esso, è ciò che dicesi *attività religiosa interiore, religione.*

Ora, è evidente, per quanto si è accennato, che essa non dura in eterno, che sorse, perciò, una volta nel passato, che cesserà una volta nell'avvenire. Sorse debolmente dapprima, quando la possibilità di quella conoscenza, già piena, cedeva; andò ingigantendo mentre l'altra tramontava; culminò nella notte profonda della coscienza, quando il Divino stesso, per farsi conoscere — ahi! non tutti lo conobbero — dovette farsi carne ed ossa e sangue; cederà con pari ritmo man mano che il collegamento col Divino si realizzerà di nuovo, sino a cessare quando questo sia ridivenuto perfetto, se pur diverso.

Sollecitare l'uomo in questa ascesa, a questo scopo, è il compito dell'insegnamento antroposofico, il quale, come indica l'aggettivo, trova il suo campo d'azione nell'uomo stesso, nel suo foro interiore più profondo, dove s'annida il mistero più meraviglioso del creato, dacchè ivi, nell'infinitamente piccolo, vive e parla l'infinitamente Grande.

Chi si offra a lasciare agire sulla propria natura spirituale l'azione di quell'insegnamento, ne avverte, presto o tardi, gli effetti, ne coglie il frutto: la coscienza che si ridesta, dolcemente a volta, per lampi improvvisi tal'altra, alla comprensione realistica dell'Essere e del Divenire.

Dunque conoscere per ricollegarsi al Divino, per entrare nel Regno dei Cieli, per realizzare sulla terra il Regno dei Cieli, giacchè, con gli uomini, il pianeta stesso che li alberga giungerà, anch'esso, necessariamente, a quelle condizioni di esistenza adeguate al nuovo modo di essere umano: il Regno di Dio sulla Terra.

Esso non è una astrazione, od una semplice meta morale, bensì una realtà futura dello Spirito, e solo così esso può essere compreso dall'uomo della civiltà occidentale, e tutta qui, nel sollecitare alla possibilità di una tale comprensione, secondo l'unica via adatta a quella civiltà, sta la missione dell'antroposofia nel mondo.

Quando, infatti, all'anima privilegiata dello Steiner si palesò l'opposizione radicale tra il pensiero speculativo — che affermava la vera realtà dei fenomeni inaccessibile alla conoscenza umana — e la sua personale esperienza — che accertava invece immediatamente la conoscenza obbiettiva di quella realtà — ed egli si chiedeva come impostare l'insegnamento, e gli appariva quanto mai urgente e necessario, che doveva condurre gli uomini a partecipare a quel modo di conoscenza

egli dovette constatare come non avrebbe potuto dimenticare i risultati positivi cui era pervenuta la civiltà moderna, attraverso il perfezionamento del pensiero scientifico, realizzando un accrescimento dell'intimo senso di autonomia e di libertà della personalità umana.

Senonchè, per converso, egli dovette anche proporsi il modo di ovviare alle funeste conseguenze che quei risultati avevano determinato nell'anima umana, strappandola alla connessione colla realtà universa; sicchè il suo insegnamento dovette saggiamente proporsi la ricongiunzione della coscienza umana ai fondamenti spirituali del mondo, in modo da risultare al tempo stesso la via verso l'ulteriore progresso del pensiero scientifico medesimo.

Come egli abbia assolto questo suo formidabile e poliedrico compito, questa sua grave e delicata missione, nei più svariati campi dello scibile — dalla medicina alla matematica, dall'astronomia alla fisica, alla chimica, alla tecnica, dalla storia alla geografia, al diritto, all'economia, alle arti tutte: pittura, scultura, architettura, musica, poesia ecc. — può constatare solo chi s'appressi spregiudicatamente ai suoi scritti, alle migliaia di conferenze, tenute nei maggiori centri specialmente dell'Europa centrale e settentrionale e delle quali ci resta il testo stenografato, e, più e meglio, chi cerchi di osservare i frutti, invero ancora in parte invisibili, del suo insegnamento, nelle anime di coloro che lo seguirono e lo seguono, da vicino e da lontano.

Ma limitiamo i nostri accenni, come abbiamo detto in principio, al citato problema, che discende spontaneo dalla breve indagine sui fatti, che giustificano la ricordata derivazione etimologica del vocabolo, che ha dato spunto a queste note.

Esso investe un'attività quotidiana degli uomini: quella del pensare.

Quanto potrebbe l'uomo a tale riguardo, sin d'ora, con le sole attuali possibilità di cui dispone! E invece? Centomila cose filano una trama confusa nel suo cervello, esposto, come una lastra fotografica, alle impressioni esterne immediate ed a quelle del passato, che lo assalgono, rapide e mutevoli, attraverso la memoria. Se, poi, grava su di lui una preoccupazione, allora, ecco, essa si insinua nella sua coscienza e l'assorbe tutta. Onde egli non riesce mai ad una esatta, vera, realistica conoscenza del mondo, ed i sistemi della filosofia e le costruzioni della scienza sorgono e si sovrappongono e si negano vanamente, sfarfalleggiando intorno alla Verità senza mai afferrarla.

Tutto ciò, osserva lo Steiner, perchè egli, l'uomo, sente che le cose stanno al di fuori di lui, che egli sta dentro di lui e riflette su di esse.

Eppure, un tale stato di sentimento può essere trasformato, capovolto nel suo contrario.

Il mondo è stato prodotto e si produce di continuo mediante il pensiero. Consideriamo un oggetto qualunque costruito dall'uomo. Prendiamo un oggetto oggi di moda: la radio. Essa non si è costruita da sè. L'uomo l'ha costruita, ma l'uomo l'ha anzitutto pensata; pensata gra-

dualmente, rivestendo poi questi pensieri successivi, concatenati, complementari, con la materia varia, con le successive applicazioni di essa. Tale complesso pensiero è fluito, per così dire, nell'oggetto materiale, *che senza quello non avrebbe potuto essere.*

Nella stessa guisa, da entità spirituali superiori all'uomo, è stato prodotto l'organismo umano ed il creato universo, ed è soltanto per questa ragione, che ci è dato ricavare, estrarre da esso dei pensieri.

«Come non è possibile — dice lo Steiner — attingere acqua se non da un bicchiere che veramente la contenga, così non è possibile attingere pensieri se non dalle cose in cui essi sono contenuti».

Se si giunge a comprendere tutto ciò appare chiaro come, quel che comunemente chiamasi il sub-cosciente dell'uomo, stia in un determinato rapporto con l'intero cosmo.

Ora, il sub-cosciente tace nell'uomo quando questi specula sulle cose del mondo e sui loro rapporti. È solo quando tace la coscienza, che il cosidetto sub-cosciente si manifesta, realizza, conosce. Pertanto, è solo quando e nella misura in cui l'uomo si astiene dal lasciar agire l'arbitrio del suo pensare, formandosi, in completa rinuncia, soltanto delle rappresentazioni figurative degli avvenimenti del creato, che i pensieri interiori del mondo, quelli posti originariamente nelle cose e che le cose rivestono sensibilmente, s'imprimono, senza che l'uomo ne abbia coscienza, nel suo cosidetto sub-cosciente, dal quale salgono poi alla coscienza.

In tal modo una fusione, per così dire, si produce tra il pensiero che ha originariamente prodotto l'uomo e quello che ha originariamente prodotte le cose; in altri termini, l'uomo riesce, così, a porsi, col suo pensiero, per entro alle cose stesse, nell'attività pensante interiore di esse, e perciò a conoscerle nella loro essenza.

Analogo processo l'uomo può seguire rivolgendosi non più al mondo esteriore, bensì al suo stesso mondo interiore, e quivi, nel microcosmo egli realizza, così, la conoscenza dei più alti misteri del macrocosmo.

È un processo dunque di fecondazione del pensiero originario posto nell'uomo, ed è esso che svela, alfine, il vero significato occulto della massima socratica, già incisa sulla porta del tempio di Delfi, γνῶθι σαυτόν — conosci te stesso — perchè conoscere ha qui, appunto, il significato biblico di fecondare.

Di quale sviluppo, così orientandosi, sia suscettibile il nostro pensare, quale nuova agilità esso possa realizzare, solo l'esperienza personale può attestarlo, ed è a questa esperienza che l'insegnamento antroposofico chiama l'uomo, fornendogli nel contempo l'ausilio adeguato e confacente alla sua varia maturità.

Genova. BRUNO ROSELLI.

Per la nobile ispirazione che le avviva, per la fine sensibilità spirituale che le accompagna, noi siamo grati al Roselli di queste sue osservazioni. Il problema del significato dell'apparizione cristiana nella evoluzione del mondo è il problema centrale della nostra vita morale. Ogni

contributo alla sua risoluzione è un'opera meritoria. Noi attendiamo dal Roselli una più precisa esposizione del punto di vista da lui patrocinato. In queste pagine una discussione in proposito sarà la ben venuta.

e. b.

« **Desiderio desideravi** ! ». — « O voi tutti che traversate la via, arrestatevi e ditemi se v'è strazio al mondo paragonabile allo strazio mio » (*Lam.* I. 12).

Il monaco benedettino che, con voce rotta dal singhiozzo, nella prima ufficiatura delle Tenebre, ripete sotto le nude arcate della chiesa di sant'Anselmo all'Aventino l'invito del vecchio profeta ebraico, compiangente la rovina di Gerusalemme, fa qualcosa più che scandire le note di una millenaria lamentazione, sciolta a preparare, tra i singulti, il grido della imminente salvezza nella risurrezione.

Nella nenia del monaco, ritto in coro a interpretare l'esperienza e il brivido dei fratelli e degli assistenti, scorrono le note di un molteplice lamento reale e attuale.

La Gerusalemme dei simboli e delle speranze, la chiesa, non ha subito una nuova devastazione, tanto più tragica delle antiche, da poi che sotto l'orpello dei favori terreni e della pinguedine materiale ha sentito depauperarsi e minacciare di estinguersi la linfa carismatica dei suoi valori originari e delle sue auguste tradizioni primigenie ? C'è al mondo strazio paragonabile al suo ?

Nel pianto del giovane monaco, venuto qui da qualche lontana badia danubiana, geme, pure, la lamentazione del vecchissimo ordine, che un transfuga dell'aristocrazia romana andò un giorno a fondare nelle solitudini della valle dell'Aniene, per ricordare alla chiesa che i suoi trionfi sul mondo non potevano conoscere altra metodica e altra pedagogia che lo spietato rinnegamento del mondo. Il secolare ceppo benedettino ripullula ancora nel silenzio dei cenobi e nello spiegamento solenne della liturgia. Ma la metodica e la pedagogia del benedettinismo sono sfacciatamente rinnegate. Gli ordini della Controriforma, attossicanti la Chiesa, han voluto vincere il mondo, amoreggiando con esso. E sono stati focolari di contaminazione e di dissipamento. C'è al mondo strazio paragonabile a questo ?

E mentre il monaco canta e piange sui motivi del profeta, qualcuno laggiù, nascosto dietro l'ultima colonna, perchè non sia discoperta l'audacia della sua reietta pietà, che osa portare, ad onta dei canoni, la lebbra del curiale ostracismo tra i fedeli, si domanda se il monaco non si lamenta per lui. V'è infatti al mondo strazio più atroce che quello della coscienza, lacerata tra l'amore e il desiderio della vecchia casa dei padri, dove il Padre è adorato nella universale totalità della famiglia, e la impossibilità di rivarcarne le soglie, da che un verdetto d'esilio l'ha spinta a gridare, al cospetto di tutti i tristi e aridi mercatanti del tempio, la sua divorante passione per la Verità e la Libertà, in cui Cristo ci ha generato ?

e. b.

La salsedine delle lacrime. — L'anonimo cantore dell'epoca asmonaica che tracciando la figura ideale del trionfatore messianico e con la sua, quella di ogni chiamato alla redenzione, lo immaginava in atto di levar fieramente il capo dopo aver bevuto frettolosamente dall'onda del torrente fiancheggiante il sentiero del suo instancabile andare, simboleggiava il passato del suo popolo oltre che il destino della futura sua eredità (Sal. CIX, 8). Israele aveva attinto dalla prigionia e nell'esilio, lungo i canali di Babilonia, mentre le cetre pendevano mute dai salici, il motivo della sua più grande chiamata : il motivo dell'universale Regno di Dio (Salmo CXXXVI). C'è una profonda virtù salutare nel dolore : c'è una sconfinata capacità di riscatto nell'abbiezione. Il Vangelo è la sublimazione di questo principio. E la gioia cristiana è il sale della terra solo perchè trasuda la salsedine delle lacrime. Chiunque mendica gloria e soddisfazione terrena non tradisce la consegna indeclinabile del Cristo ? *e. b.*

Infingardi. — Il fondo dell'anima umana è inerzia e neghittosità. Lo sforzo è un incubo per l'uomo : e il travaglio e la inquietudine sono, per lui, gli spettri della sua ossessione. Il senso religioso è la negazione dell'infingardaggine, sepolta alle radici della vita umana. È, infatti, moltiplicazione di inquietudini ed esasperazione di intimo travaglio. Ma l'uomo è un miracoloso deformatore di valori. E anche del senso religioso ha fatto strumento della sua vile e infingarda volontà di riposo e di apatia. Il Vangelo è venuto a destare i dormienti e una sola parola d'ordine ha consegnato ai suoi adepti : « Vegliate ! » Non è bastato. Anche del Vangelo, gli uomini, sfacciati e impudenti, han fatto un sonnifero e un anestesico. Gesù agonizza ininterrottamente attraverso la catalettica insensibilità umana ai voleri ch'egli ha celebrato : valori aspri e duri, il conseguimento dei quali è raccomandato al rinnegamento e al martirio. E mai quei che si professano seguaci e interpreti del Maestro dormono tanto saporitamente, come quando la masnada del Sinedrio si approssima per catturarlo. *e. b.*

« **Non erubesco** ». — Si fa un gran parlare di riconciliazione interdenominazionale cristiana. Temiamo molto che sia un parlare altrettanto accademico e vuoto quanto quello occasionato dalla così detta società delle nazioni. Ogni denominazione ha una sua ortodossia e una sua disciplina e lo spirito della inquisizione le pervade tutte. Lo spirito della fraternità nel Vangelo è tutt'altra cosa. Esso è senso di solidale e amorevole unità nella consapevolezza della comune origine dal male e del comune destino nel Regno di Dio. Per servire l'unità religiosa occorre oggi sapere riprendere, con fervida e schietta semplicità, le parole di Tertulliano : « ci chiamiamo fratelli perchè riconosciamo un solo Padre, Dio ; ci siamo dissetati ad un solo Spirito e, usciti dalla matrice della medesima ignoranza, abbiamo dischiuso gli occhi stupefatti alla

luce sfolgorante della medesima verità ». E questa verità è il Vangelo del Regno di Dio. Nella solidarietà di questo Vangelo nessuno può arrossire di abbracciare, fratelli, i provenienti da tutte le denominazioni e da tutte le fedi. *e. b.*

« **Il corpo del Signore** ». — « Quando anche avessimo conosciuto il Cristo a modo carnale, ora non lo conosciamo più in questo modo » (II Cor. V. 10). Tutte quelle animule, schiettamente o ipocritamente timorose, che si fanno, inorridite, il segno della croce, ogni volta che sentono vagamente parlare di critica storica applicata ai documenti della rivelazione cristiana, obliano nella maniera più grossolana la sdegnosa sussunta di Paolo. Che importa mai, a chi cerchi ansiosamente la salvezza, il profilo del Cristo trasmesso letteralmente dai raccontatori e dagli esegeti vincolati all'interpretazione carnale dell'ufficialità ortodossa ? Cristo è spirito ed è suscitatore di spiriti. E chiedere il soccorso dell'indagine storica per cogliere nella concreta realtà il messaggio bandito dal Cristo e per assimilarne la virtù salutifera, conguagliata alla tragica ora della nostra effimera traiettoria nel mondo, significa sforzarsi di superare ogni conoscenza religiosa carnale, per tuffarsi nell'apprendimento spirituale, che è vita e riscatto. *e. b.*

Il sale della terra. — Se gli evangelici italiani non fossero quel nucleo mal fuso e disanimato che sono, potrebbero, nel nome di Dio, attingere dalla loro stessa qualità di sparuta minoranza le forze della loro espansione vivente e della loro conquista spirituale. La crisi dei principi *cattolici* nel mondo, così detto cristiano, è molto più profonda e molto più vasta di quanto le menzognere apparenze non possano far trapelare all'occhio superficiale e disattento degli indifferenti e degli abitudinari. È a questa crisi di dissolvimento che l'evangelismo, passando ormai sopra a tutte le consunte denominazioni confessionali, dovrebbe e potrebbe apprestare il contributo salutare di una coscienza chiaroveggente della funzione delle minoranze nella edificazione sempre rinnovata del Tempio di Dio nella storia. Le situazioni si vanno rapidamente rovesciando. La cattolicità ufficiale è insensibilmente corrosa da particolarismi nazionali che paralizzeranno sempre più funestamente l'efficienza degli universali valori ecclesiastici. Può essere scoccata l'ora in cui spetti agli evangelici risollevare quei principi che la disciplina dei Concordati ha pericolosamente esposto a un formidabile repentaglio. *e. b.*

I trofei. — « Ma io ti posso mostrare i trofei trionfali degli apostoli. Poichè se verrai con me al Vaticano o sulla via ostiense, troverai i monumenti trionfali di coloro che fondarono la chiesa romana ». Così apostrofava, agli inizi del terzo secolo, il prete Caio, il corifeo dei montanisti, Proclo. Egli invitava l'avversario a constatare come il martirio degli apostoli, la loro sconfitta cioè materiale, aveva segnato il loro trionfo.

Il successo cristiano era nato da una tragedia e da una persecuzione. Che disgrazia che oggi non ci sia nessun profeta dell'avvento dello Spirito, che risollevi il sogno pacifico dei montanisti! Innumerevoli preti di curia potrebbero sfoderare al suo cospetto argomenti ben più persuasivi di quelli di Caio. I trofei odierni sono ben altrimenti significativi e ben altrimenti pomposi, che dei monumenti funerari! *e. b.*

Il mistero dell'uomo. — « Strano e complicato meccanismo l'essere umano. Per quale mai scopo esso è costrutto? E quando pure siamo riusciti a scoprire questo scopo, siamo in grado di indirizzarlo ad esso? E se no, perchè ci occupiamo dei fini?... E pure se c'è una Sapienza nel creato, deve esserci anche un piano nell'uomo. Quale? » Un benedettino anglicano, Bernardo Clements, reduce da un lungo tirocinio missionario nella Costa d'Oro, si pone il quesito a principio di una sua spirituale meditazione a cui ha posto per titolo « Membra di Cristo » e ha dato per motto le parole ai Colossesi « non v'è più differenza di greco e di giudeo, di circonciso e di incirconciso, di barbaro e di scita, di schiavo e di libero, chè Cristo è tutto in tutti » (*Members of Christ.* London, Longmans, 1932). Si direbbe che occorra oggi un bagno purificatore a contatto con dei primitivi per scoprire l'essenza del messaggio cristiano: affrancamento dell'uomo da tutte le mortificanti strette delle sue categorie pseudo-civili per la sua inserzione nel santo organismo mistico del Cristo vivente, che è pace, gioia, giustizia nell'amore e nella speranza. *e. b.*

La grande incognita. — « Tre cose oltrepassano i limiti dell'intelletto mio: la traccia dell'avoltoio nell'aria; la traccia del serpente sulla roccia; la traccia della nave in mezzo al mare » (Prov. XXX, 18-19). E v'è la quarta cosa che sfida, più di ogni altra, la capacità di esplorazione e di previsione dell'uomo: il cammino del giovane tra le seduzioni ingannevoli del secolo presente. Le iniziazioni più alte, le ispirazioni più sacre, i tirocini più sorvegliati, possono essere in un attimo vulnerati e dissipati. Sono a volte i migliori che il vortice della empiricità trascina e fuorvia dietro miraggi ingannevoli e programmi appariscenti. E sono proprio le più ricche riserve di entusiasmo quelle che vengono più rovinosamente dilapidate. Sono i rischi della navigazione spirituale: ed è impossibile esserne garantiti in anticipo. O meglio la garanzia che assicura, è, nel fondo dell'anima, la certezza incrollabile, che, come i caratteri morfologici di certe piante innestate, anche i primordiali connotati dallo spirito, riaffiorano improvvisi dal letargo temporaneo della loro artefatta deformazione. *e. b.*

Mani e Pascal. — « Gesù, il luminoso e il paziente, destò l'inconsapevole Adamo e gli additò il lungo martirio della luce nel mondo, esposta agli artigli delle belve e ai denti dei ghiottoni, mescolata a

quanto esiste, chiusa nel lezzo delle tenebre. Illuminato dalla grande rivelazione, Adamo si guarda intorno e scoppia in singhiozzi ». Così Mani.

« Gesù agonizzerà fino al tramonto del mondo. Non è possibile dormire in quel tempo di agonia ». Così Pascal. Non è la stessa visione tragica dell'universo ? E non è la medesima consegna : « vegliate, finchè la luce e la verità sono in agonia ? » *e. b.*

Il contrasto. — Un mio amico, intelligente molto e quanto intelligente altrettanto caustico, mi ha raccontato che, andato ad ascoltare una conferenza autoesaltatrice di un notissimo organizzatore di istituzioni culturali cattoliche, è passato per un duplice ordine di constatazioni e di considerazioni. In un primo momento, seguendo il vociferare piatto, vuoto, sciatto e grossolano dell'oratore, si è domandato qual triste sintomo di decadenza del cattolicismo fosse il fatto che un uomo così sprovvisto di doti intellettuali e spirituali potesse apparire quale un corifeo. Ma in un secondo momento la riflessione dell'ascoltatore ha preso un altro indirizzo : quale formidabile potenza deve rappresentare ancora, si è detto, il cattolicismo ufficiale perchè un individuo così sprovvisto di qualità personali potesse assurgere a una funzione tanto eminente e tanto efficiente, solo appoggiandosi ad esso ! Può darsi che le due considerazioni del mio amico, lungi dall'escludersi a vicenda, rappresentino due aspetti della medesima situazione. Non ogni potenza è una forza : e vi sono inerzie che schiacciano come la morte. Guai agli istituti che vivono unicamente di tradizioni parassitarie. Non sono i milioni e il fasto che li faranno sopravvivere !

e. b.

« **Trasalite di gioia** ! » — Da mille indizi, ancora poco appariscenti ma non per questo meno significativi, si intuisce che è suonata l'ora per cercare nel Vangelo, non più dei rincalzi addomesticati ad un insieme di consuetudini concettuali e disciplinari colpite da un intimo processo di paralisi ; ma norme concrete e infallibili di vita, criteri assoluti di valutazione morale. Il messaggio di Cristo poggia, per essenza, su una separazione radicale e incolmabile tra il secolo presente e il secolo veniente, tra il regno di questo mondo e il Regno di Dio. E la sua consegna è quella di affrontare il bando e il vituperio degli uomini, pur di mantener fede agli ideali del sopravveniente giorno del Signore. La Chiesa è per definizione il corpo mistico del Cristo, esposto alle tribolazioni e alle persecuzioni e saldo nella speranza della futura giustizia. Il giorno in cui la curia ha dimenticato di esistere solo per la tutela di idealità trascendenti e si è tuffata essa pure nelle preoccupazioni e negli interessi del secolo presente, essa si è accomunata a coloro, l'ostracismo e il vituperio dei quali non possono dare che gioia. « I padri loro fecero lo stesso ai profeti ! » *e. b.*

Il grano di senapa. — « Il Regno di Dio è simile a un chicco di senapa, che un uomo ha preso e gettato nel suo orto : esso è cresciuto, è divenuto un albero, e gli uccelli del cielo si sono riparati fra i suoi rami (*Lc.* XIII. 19).

L'orto dell'uomo è la sua anima, che Dio, solo signore, gli ha affidato. Dio gli ha consegnato anche la sementa : la speranza del Regno. Ed essa vi germina dentro, prepotente, come nell'*humus* più acconcio, sotto il calore vivificante della grazia. E, pullulando, vi moltiplica i suoi rami, vi propaga le sue propaggini, vi stende, rigogliose, le sue sottili e penetranti radici. Tutte le aspirazioni e tutte le speranze si vanno a riparare fra i rami della nuova vegetazione. E di là sciolgono, come i merli a primavera, il gorgheggio della loro beatitudine. Perchè gli uomini han dimenticato di non essere padroni, ma ortolani della loro anima ? Perchè hanno ripudiato la sementa che Dio e il suo Figlio avevano consegnato al loro lavoro autunnale : il Regno ? Perchè han gettato, in cambio, sui solchi, i grani delle più immonde erbacce di palude? Non si vedono più rami che offrano ospizio ai volatili. E nel cuore, invece di canti, è un silenzio di spelonca e di morte. *e. b.*

Il « nuovo patto ». — Etimologicamente il vocabolo ebraico che designa il patto, si riporta al verbo « squartare », e stipulare un'alleanza si dice in ebraico « squartare » un'alleanza. I pastori del deserto che sentirono, primi, il loro vincolo morale con Jahve, lo videro sanzionato nel sangue delle vittime fatte a brani.

Jahve impone ad Abramo di dividere in due parti una giovenca di tre anni, una capra di tre anni, un montone di tre anni e di porre ogni metà di rimpetto all'altra. « Come il sole si fu coricato e si fu fatta notte scura, ecco un forno fumante e una fiamma di fuoco passare in mezzo agli animali divisi » (Gen. XV. 17).

Ai piedi del Sinai Mosé sancisce il libro del Patto aspergendo il popolo nel sangue dei giovenchi immolati a Jahve dai giovani rappresentanti delle tribù di Israele (Es. XXIV. 1-8).

Prescrivendo di anteporre la fraternità col proprio nemico (Mt. V. 23), al sacrifizio cruento consumato nel Tempio, Gesù ha trasformato e sublimato la sanzione e la consacrazione del nostro rapporto con Dio.

Una sola vittima il cristiano ha il dovere di immolare per impetrare da Dio sanzione sul proprio vincolo di figliuolanza da Lui : sè stesso.

E il cristiano, nel mondo, è quegli che porta, tra i fratelli, le membra sanguinolenti del suo egoismo squartato. Tra le parti contrapposte di questo suo originario egoismo, risolutamente squartato, egli sa che passeranno « il forno fumante e la fiamma di fuoco » della grazia e del perdono.

Questo — e solo questo — il nuovo patto : il nuovo testamento.

e. b.

Il tesoro nel cielo. — Il cuore dell'uomo è fatto per essere inquietato, corroso, divorato : è, in un modo o nell'altro, votato a smarrire i propri connotati (ἀφανίζειν) ; è una riserva di energie, destinata alla completa consumazione. Per entrare in possesso della vita, non c'è che un mezzo : gettarla volontariamente allo sbaraglio. Il Vangelo è tutto in questa consegna : che è anche la consegna della più alta vita. E allora, erosione per erosione, inquietudine per inquietudine, val molto meglio riporre il proprio tesoro, vale a dire il proprio cuore, nel cielo, anzichè nei rispostigli e nel valsente, scelto dagli uomini a misura pomposa della loro pinguedine sensuale. Quando il nostro tesoro sia nel cielo (Mt. VI. 19 e ss.), il nostro cuore sarà, s'intende, corroso e alterato e inquietato : ma non dai ladri, che sforacchiano le pareti, e dalle tarme, che consumano invisibilmente i tessuti, bensì, dal sole, che abbaglia, dalle stelle, che danno brividi di sgomento, dagli uccelli, che frugano le più intime fibre della nostra anima inappagabile. E allora il sole si trapianterà nel disco della nostra pupilla, per dar luce a tutto il nostro corpo ; le stelle brilleranno nella notte della nostra ansia : il canto dei merli sgorgherà dal nostro cuore, per riempire i silenzi paurosi della nostra rinuncia e del nostro esilio. *e. b.*

Corban. — Nella sua polemica antilegalistica san Paolo scompone la storia precristiana in un elemento mistico primordiale : la promessa di Dio, cioè, e la fiducia salda di Abramo, e nei suoi derivati e surrogati: la legislazione mosaica e le tradizioni derivatene. Offuscatasi la coscienza della originaria relazione mistica con Dio, fondata su una giustizia che è il risultato dell'abbandono fiducioso in Lui, leggi di ogni genere furono imposte agli uomini, perchè servissero come mezzo di registrazione e di intensificazione della loro deboiezza congenita, sottrattasi al senso della vigilanza divina. Ma ripristinata nel mondo l'economia della promessa e della fiducia, ogni barriera è abbattuta e ogni legge, abrogata. Unica legge, l'amore, unica guida, la fiducia. (Gal.).

Prima di Paolo, Cristo aveva scomposto, in maniera più radicale ancora, l'economia religiosa del suo popolo. «È precetto di Dio soccorrere i propri parenti. Voi, con le vostre tradizioni casistiche, avete trovato il modo di eludere il sacrosanto precetto, consacrando a Dio quel che potrebbe essere destinato al loro soccorso. Ecco il vostro istrionismo ! » (Mt. XV). Legge primordiale dell'umana convivenza, la solidarietà e l'amore. Ma gli uomini hanno trovato il modo di sostituire alla legge primigenia la loro consuetudini legalistiche. E queste molto spesso, in nome di Dio, calpestano il suo precetto sovrano. Dio, il Dio dei particolarismi e dei rancori, non è invocato a sanzionare il misfatto più antidivino che esista : la guerra e l'odio tra gli uomini ? *e. b.*

Il Vangelo del Regno. — Tre volte il primo evangelista definisce così la predicazione del Cristo, destinata ad essere riecheggiata, nel tempo

e nello spazio, fino alla consumazione dell'uno e dell'altro: «il buon annuncio del Regno» (IV. 23; IX 35; XXIV. 14). San Paolo, dal canto suo, nella inquieta preoccupazione di rivendicare l'autonomia e la divina investitura diretta del suo messaggio, parla di un «suo vangelo», contrapponendolo a quello dei giudaizzanti (Rom. II. 16; XVI. 25). Tanto presto la divina e universale parola del Cristo fu variamente infeudata alle personali interpretazioni dei suoi divulgatori, richieste indubbiamente dalle esigenze dell'apostolato, ma pur sempre divergenti dalla semplicità elementare del primitivo bando! Il quale, il primo Vangelo lo attesta solennemente, fu in una sola idea e in una sola consegna: il Regno di *Dio* e la sua *giustizia*. In venti secoli l'una e l'altra hanno avuto modo di subire tutte le alterazioni immaginabili e tutte le contraffazioni escogitabili dall'indolente virtuosismo degli uomini, tutti dediti all'accaparramento del Regno di *Satana* e della sua *ingiustizia*.

e. b.

Gesù nella storia. — «È ormai bene assodato che lo studio delle origini cristiane con spirito strettamente scientifico non solamente ha arricchito ma ha influito nel modificare, sotto parecchi punti di vista, i preesistenti concetti in proposito. La chiesa cristiana si va lentamente acconciando al riconoscimento di questo fatto e adattandosi ad una situazione trasformata o in procinto di trasformarsi. A molti è apparsa come una temibile minaccia alla fede cristiana questo modificare fedi creditate, convinzioni a lungo nutrite. Agli occhi di molti altri, e il loro numero va rapidamente crescendo, non appare affatto come una effettiva minaccia alla verità essenziale del cristianesimo, l'indagine oggettiva delle sue origini. È stato fatto osservare agli spiriti ipersensibili che il revocare in dubbio, ad esempio, il concepimento verginale o il concetto tradizionale dei miracoli, o la risurrezione fisicamente intesa, o la vecchia concezione incarnazionistica, presupposto che si tratti di cose insostenibili o quanto meno problematiche, non vulnera la essenza del cristianesimo. La quale è tutta nella rivelazione di Dio, del divino nell'umano, nel valore supermorale e superspirituale della vita di Gesù. Ecco la realtà eterna che un consenso crescente colloca come il fatto indubitabile in ogni studio dell'argomento, degno di essere preso in considerazione. Chi aderisce a questa realtà è genuino credente in Cristo. Solo i feticisti della tradizione, i quali si ostinano nel vedere negli scritti neotestamentari infallibili fonti storiche o si aggrappano disperatamente ad una infallibile autorità esterna incorporata nella chiesa o in un suo capo visibile, si azzarderanno di sollevar dubbi su questa cogente constatazione».

Queste parole che J. Mackinnon, docente di storia ecclesiastica alla università di Edinburgo inserisce nella prefazione al suo elaborato volume *The historic Jesus* (London, Longmans, 1931) e che naturalmente hanno al di là della Manica un valore più concreto che non al di qua

potrebbero far pensare a prima vista che egli porti nell'analisi della tradizione evangelica e nella ricostruzione del ministero di Gesù uno spirito molto più sovversivo di quello che effettivamente ispira e anima il lavoro. Il M. è invece straordinariamente cauto e misurato. Non esita a invocare e a porre in valore la testimonianza del IV Vangelo di fianco a quella dei Sinottici quando gli pare che essa offra un rispettabile complemento al loro racconto. Non ha scrupoli sopra tutto nel ripudiare energicamente ogni infiltrazione e presupposizione mitografica nella evocazione del Gesù storico e della sua missione. Per questo la sua indagine è storicamente meritevolissima e la sua valutazione dell'insegnamento evangelico piena di luce e di calore. *p. b.*

La religione d'Israele. — « Come gli altri Semiti, i figli di Israele si credono astretti da vincoli di parentela e da comunità di sangue con il loro dio tribale. Il legame di sangue e di solidarietà che unisce Jahve al suo popolo è celebrato e sanzionato mercè la circoncisione e i riti cruenti dell'alleanza. È bollato come contrario alla giustizia o alla santità quanto vulnera o pone a repentaglio i rapporti del gruppo col proprio Dio. Su questo fondamento verranno ad innestarsi più tardi i diritti e i doveri del gruppo verso il proprio Dio e dei membri del gruppo fra loro. Qui come altrove la morale sociale ha messo radici, traendone forza, nella idea mistica che il Dio e i suoi aderenti costituiscono un tutto, stretti come sono da obblighi bilaterali. In Israele questa concezione ha preso forma di patto, immagine e idea feconda che i profeti hanno adoperato per innalzare il livello morale dei contemporanei e fare dello Jahvismo una religione meno grossolana e meno materiale». Così il Toussaint stesso traccia il programma che si è proposto di svolgere in questo eccellente lavoro sulle origini della religione d'Israele (*Les origines de la Religion d'Israël. L'ancien Jahvisme*. Paris, Geuthner, 1931). Una diuturna familiarità con le fonti bibliche, una sicura e vasta padronanza della letteratura, hanno permesso al T. di ricostruire le tappe del primordiale formarsi della religiosità israelitica in maniera lucida e convincente. L'assirologia e l'egittologia come le esplorazioni in terra di Canaan sono sapientemente chiamate a soccorso per illuminarne mercè parallelismi e confronti, le ragioni e i caratteri. Com'è ormai universalmente riconosciuto, il T. rivendica al profetismo l'azione decisiva nella purificazione del vecchio Jahvismo nazionale. Volume, in complesso, di dottrina soda e profondamente assimilata, esposta con lucidità e vivezza. *p. b.*

I papiri Chester Beatty. — Sir Frederic Kenyon ha dato al pubblico le prime notizie sul preziosissimo gruppo di papiri biblici greci venuti recentemente in possesso di A. Chester Beatty. Si tratta di una porzione cospicua di una biblioteca appartenente ad una chiesa o ad un convento in Egitto. Nei fogli, 190 di numero, (poichè si tratta di codice,

non di rotoli), sono rappresentati 19 libri del canone scritturale: Genesi, Numeri, Deuteronomio, Ester, Isaia, Geremia, Ezechiele, Daniele, Ecclesiastico, i quattro Vangeli, Atti, Romani, Filippesi, Colossesi, I. Tessalonicesi, Apocalissi. Si aggiunga una parte rilevante del perduto testo greco di Enoch. Si valuterà di colpo l'importanza di questo recupero, quando si pensi che tra questi manoscritti figurano i più antichi fino ad oggi noti della Bibbia greca. Ve n'è infatti che possono assegnarsi fiduciosamente al secondo secolo cristiano, nè pure molto inoltrato. Nella maggior parte appartengono al terzo: l'Enoch al quinto. Il Genesi è rappresentato da due manoscritti: e sembra dare un testo eclettico. Si era asseverato finora che i quattro vangeli non erano mai stati adoperati raccolti in un solo volume prima del quarto secolo, perchè la massima lunghezza di un rotolo non poteva bastare che ad un vangelo. Nel fondo testè ritrovato un codice papiraceo, frammentario, tutto di una sola mano, non più tardo del terzo secolo, forse incipiente, conteneva tutti i vangeli e gli Atti. Il Kenyon si attenta di pensare che si abbia qui il più vetusto rappresentante della famiglia testuale che lo Streeter ha collegato con la scuola di Cesarea. Un altro codice sembra avere originariamente incluso tutte le lettere paoline, eccettuate le Pastorali. Il ritrovamento di tanta parte del greco originale di Enoch è tra le più apprezzabili novità datoci dalla raccolta. Della quale il Kenyon promette agli studiosi una non lontana prima divulgazione. *p. b.*

San Patrizio. — Gli irlandesi di tutto il mondo si preparano a solennizzare il decimoquinto centenario dell'arrivo di Patrizio nell'isola, che il suo apostolato fece «isola dei santi». Pubblicazione d'occasione pertanto può considerarsi quella di Elena Concannon: *Saint Patrick, his life and mission* (Dublin, Talbot Press, 1931). Ma la Concannon è scrittrice piena di colore, di vivezza e di fantasia, e la evocazione dell'apostolo degli «scoti» è fatta da lei con vero magistero d'arte, anche se, dal punto di vista strettamente critico, le sue congetture (specialmente nei capitoli VI e VII, consacrati agli itinerari patriziani sul continente) debbano lasciare adito a parecchie e fondate obbiezioni. Nessuno però potrebbe attentarsi di disconoscere la cura posta dalla C. nella esplorazione e interpretazione delle fonti e nella utilizzazione della letteratura. E nessuno sopra tutto potrebbe revocare in dubbio la virtù edificativa delle sue pagine, nelle quali vibra in pieno quel senso mistico della tradizione patriziana, che lega, ai quattro angoli dell'orizzonte, oggi come in passato, i figli innumerevoli di Eriu. *e. b.*

Paolo e Tommaso. — «Speranza veduta non è più speranza». Così san Paolo (*Rom.* VIII. 24). «Le realtà che entrano nel dominio della fede possono essere considerate in un doppio modo: specificamente, e in tal caso non possono essere in pari tempo vedute e credute; generi-

camente, sotto l'universale istanza della credibilità, e in tale accezione sono *vedute* dal credente. Perchè questi non le crederebbe, se non le ritenesse da credersi, o in virtù dell'evidenza dei segni o per qualche modo in analogo » — così san Tommaso (II*a* II*ae* I. 4. ad *2um*). Così una piroetta dialettica — una distinzione cioè tra generico e specifico — permette a san Tommaso di eludere il chiaro aforisma paolino. Tutta la scolastica è un eludere il mistero della fede cristiana, la quale impone il sacrificio della luce razionale all'impenetrabile razionalità della vita divina. Quando mai ci piegheremo al sacrificio, senza cui vano e menzognero è l'appellativo di cristiani ? *e. b.*

Giuseppe Flavio. — Un nuovo numero nelle « Publications de la Société des Etudes juives » : e precisamente il t. VI delle « Oeuvres complètes de Flavius Josèphe » tradotte in francese sotto la direzione di Th. Reinach. Questo t. VI comprende i ll. IV-VII della *Guerra*, tradotti da René Harmand (Paris, Leroux, 1932). Come i tomi precedenti, anche questo dà una traduzione fedele e in pari tempo scorrevole. Le note sono sobrie e chiare. Quando si sappia che uno degli annotatori è S. Reinach, si indovinerà subito come questi non si sia lasciato sfuggire l'occasione di aggiungere in appendice, tradotti in francese, i passi essenziali del testo slavo della *Guerra* su cui l'Eisler ha innalzato così americano « grattacielo » di ipotesi avventurose. Il Reinach si è limitato a riprodurre i passi, schermendosi dal rispondere qui « agli studiosi che hanno tentato di ridurre a poco o a zero l'importanza di questa versione slava, fatta forse su una traduzione bizantina della prima edizione aramaica di Giuseppe, che offre ad ogni modo *informazioni preziose* mancanti altrove». Ma il Goethals, citato dal Reinach nei primi periodi della sua appendice, proprio ora manda in giro un anti-Eisler che rende più che soggetta a cauzione la fiducia in queste « informazioni preziose ! » *p. b.*

La tradizione sinottica. — Il testo canonico, diciamo così, e il modello ufficiale della « formgeschichtliche Schule », la storia cioè della tradizione sinottica di Rodolfo Bultmann è uscita testè in una seconda edizione (*Die Geschichte der synoptischen Tradition*. II Aufl. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1931). Il carattere dell'opera è rimasto immutato : i miglioramenti e gli arricchimenti investono dei particolari. Si sa come la scuola di cui il Bultmann è il rappresentante più in vista prende la mosse dalla posizione cui era giunta la critica con i lavori del Wrede, di J. Weiss e del Wellhausen sul vangelo di Marco, per isolare, mercè la falsariga delle forme letterarie attraverso cui, nell'ambito della comunità, sono filtrati l'insegnamento e la biografia di Gesù, il testo presumibile iniziale di questo insegnamento e gli episodi originali e in pari tempo per segnalare e valutare le esigenze molteplici per soddisfare le quali è stato apprestato il racconto evangelico canonico. Metodo di interpretazione cotesto infinitamente più vasto e più complesso di

quello seguito dalla esegesi documentaria e indubbiamente ricco di risultati notevoli, anche se non così nuovi e così esaurienti come qualche suo patrocinatore entusiasta avrebbe creduto di potersene ripromettere. Il B. lo applica con una precisione geometrica, alla tradizione delle parole di Gesù, alla tradizione del materiale narrativo, alla sistemazione redazionale della tradizione. La sinossi evangelica ne esce decomposta come un mosaico disciolto nei suoi infiniti tasselli. Pur non nascondendo le diffidenze pregiudiziali che il metodo può legittimamente suscitare per il pericolo di un facile arbitrio interpretativo, si può riconoscere che esso agevola in molti casi la ricostituzione dell'originario testo e del primitivo aneddoto. Crediamo però che esso si applichi più utilmente alle sezioni narrative. *p. b.*

Il vangelo di Matteo. — Le opere di Beniamino Bacon, è risaputo, sono altrettanto ingegnose che complicate. Questo suo nuovo volume su Matteo (*Studies in Matthew*. London, Constable, 1930) non smentisce la fama saldamente acquisita. Preparato inizialmente come un commento a Matteo sul medesimo piano dei *Beginnings of Gospel Story* del 1909, esso appare così come raccolta di saggi, nella quale, più che una elucidazione del vangelo matteano, sono proposte nuove, raffinate ipotesi per la individuazione delle parti che precedettero e prepararono la compilazione dei Vangeli sinottici. Il B. è tutt'altro che insensibile ai problemi di interpretazione storica e religiosa cui le analisi documentarie debbono aprire il varco e apprestare i materiali. Un volume su *The Gospel of the Hellenists* è annunciato, quale complemento all'altro *The Fourth Gospel in Research and Debate*, inteso a segnalare le tappe di sviluppo della religione *intorno* a Gesù. Ma lo stesso virtuosismo critico della mentalità del B. finisce per dare ai suoi saggi, sempre, un che di frammentario e di sproporzionatamente analitico, attraverso cui si smarrisce ogni visione d'insieme e ogni comprensione globale dello sviluppo della prima tradizione evangelica. Qui, sulla comune tesi della duplice fonte, il B. innesta una complessa rete di fonti secondarie e intermedio che non si vede più in qual modo e per qual ragione debbano interporsi sul cammino che ha preparato la Sinossi. La parte migliore del volume è quella consacrata alle cinque successive parti del Vangelo matteano, sulla giustizia, sull'apostolato, sul Regno, sulla Chiesa, sulla consumazione del mondo. *p. b.*

L'« Iddio che muore ». — Nella terza parte del suo grande ciclo *Il ramoscello d'oro* il Frazer, com'è noto, ha voluto rispondere al quesito : « perchè far perire di morte violenta un uomo-dio, un rappresentante umano della divinità ? Perchè spegnere la luce divina nel suo ricettacolo di argilla, invece di curarla e di prolungarla fino al suo termine naturale ? » Ed ha raccolto, secondo il suo consueto, un mate-

riale immenso di dati etnografici e storici, per giungere alla conclusione che l'uomo-dio viene messo a morte sotto il pungolo del timore che a causa di un deperimento fisico provocato dalla malattia o dalla vecchiaia, il suo spirito sacro non venga ad abbattersi in una decrepitudine analoga, capace di porre a repentaglio la natura intiera e di rimbalzo l'esistenza dei suoi adoratori, all'occhio dei quali tutte le energie cosmiche appaiono misteriosamente condizionate da quelle della loro divinità umana. Le ipotesi del Frazer, anche questo è risaputo, sono audaci e fragili. Ma i dati da lui raccolti sono sempre utili e di buona lega. Ben venuta pertanto la eccellente traduzione francese di questa terza parte del grande ciclo frazeriano (*Le Dieu qui meurt.* Trad. française par P. Sayn. Paris, Geuthner, 1931) che ne pone i materiali alla portata di una più vasta cerchia di lettori. *p. b.*

In onore di A. Dufourcq. — Alberto Dufourcq è un veterano operosissimo della storia del Cristianesimo, intesa come rivendicazione apologetica dei valori centrali della tradizione ecclesiastica. Alla storia del cristianesimo da lui iniziata nel 1903 ha dato il titolo significativo *L'Avenir du Christianisme* e ha mandato innanzi questa professione di fede: « che la meta della storia sia l'attuazione di una coscienza comune dell'umanità e che il cristianesimo costituisca la forma di questa coscienza universale, ecco la duplice convinzione di chi inizia quest'opera». È stato eccellente proposito quello di convocare un manipolo di suoi allievi a celebrarne l'insegnamento mercè una corona di saggi, presentati con molto garbo da G. Goyau (*Mélanges Albert Dufourcq.* Études d'histoire religieuse. Paris, Plon). Gli argomenti ne sono disparati: dall'analisi del Besnier della nota tesi del De Rossi avere le comunità cristiane primitive cercato una loro libertà legale come collegi funerari (tesi ripudiata sulle orme del Duchesne e del Roberti), alla ricostruzione tentata dal Constant della condotta di Clemente VII di fronte al divorzio di Enrico VIII, dalla delineazione della funzione dell'arcivescovo di Reims nello sviluppo dei rapporti franco-germanici al tramonto del decimo secolo, tracciata dal Gay, all'indagine sottile dell'antimachiavellismo del Fénelon, compiuta dallo Cherel. Tutti i saggi del volume meriterebbero una menzione. Particolarmente notevoli ci sono apparse però le note tratte dal Fournier da tre sermoni inediti conservati nel ms. 46 della Biblioteca pubblica di Clermont-Ferrand, di Pietro De la Palu, cardinale nel 1378 sotto l'antipapa Clemente VII. Con molta sagacia il F. ne ricava indicazioni preziose sugli orientamenti della corte e del pubblico a Parigi, sotto i successori di Filippo il Bello. *p. b.*

Teologia francescana. — Nel « Florilegium patristicum » edito presso l'Hanstein di Bonn una sezione è stata riservata alla scuola francescana. In questa sezione viene a prender posto il fasc. XXX: *S. Bo-*

naventurae Prolegomena ad sacram Theologiam, ex operibus eius collecta. Il minorita Soiron li ha spigolati con proprietà e con sagacia, raggruppandoli sotto queste voci: oggetto, origine, metodo, fine, unità della teologia, suoi rapporti con la filosofia, sue preliminari esigenze. Tutto lo spirito della speculazione francescana è in quella gerarchia fissata nella « collatio » IV *de donis Spiritus Sancti*: « scientia philosophica nihil aluid est quam veritatis ut scrutabilis notitia certa. Scientia theologica est veritatis ut credibilis notitia pia. Scientia gratuita est veritatis ut diligibilis notitia sancta. Scientia gloriosa est veritatis ut desiderabilis notitia sempiterna ». *e. b.*

Edizioni « Les Belles Lettres ». — Segnaliamo gli ultimi volumi comparsi nella collezione parigina di scrittori greci e latini, entrata ormai nel patrimonio circolante della cultura classica. Due nuovi volumi di dialoghi platonici (Jone, Menesseno, Eutidemo, Cratilo) per cura del Meridier (*Platon.* T. V. 1 e 2 Paris, 1931-. Testo correttissimo: traduzione fedele: notizie erudite e lucide. Abbiamo particolarmente gustato l'introduzione al *Menesseno*, di cui sono acutamente indagate le finalità e la significazione. Il Bréhier continua a darci, regolarmente, il testo e la versione delle *Enneadi* di Plotino. Siamo alla quinta Enneade (*Plotin.* V. Paris, 1931), con i trattati, fra gli altri, fondamenti per la formazione della gnoseologia neoplatonica e scolastica, se esistano idee dei particolari e sull'intelletto nei rapporti con l'idee e con l'essere. Conosciamo il metodo del Bréhier nella sua versione: leggermente ridondante, ma piano e perspicuo. Nella serie latina la collezione di G. Fohlen per la restituzione del testo e di F. Humbert per la versione ci dà le *Tusculanae Disputationes* di Cicerone (Paris, 1931, 2 voll.). Una introduzione accurata dà tutti i ragguagli desiderabili circa il titolo, i caratteri, lo stile, le parti, i manoscritti dell'opera. La traduzione è fedele e scorrevole: conserva felicemente il sapore « ciceroniano » delle discussioni.

Religiosità ebraica. — I. Zoller ha ragione di battezzare questo suo volumetto *La vita religiosa ebraica* (Trieste, Tipografia Sociale, 1932) « piccola enciclopedia » « guida pratica e raccolta di notizie informative ». Quanto egli vi raccoglie e vi espone in maniera ordinata ed elementare sulle nozioni cardinali della teologia, sulle forme del culto, delle consuetudini annuali, sui cicli delle feste primaverili ed autunnali, rappresenta veramente il succo di una sicura perizia e di una fervida comprensione. Solamente pensiamo che non ben si apponga lo Z. quando assevera che il libretto è « un segno dei tempi, perchè forse in altre epoche, quando la vita ebraica era una cosa più intensamente vissuta, un tale libro non avrebbe presentato quel carattere di necessità e di urgenza che gli imprimono le condizioni di vita di oggi » (p. 62). Il contrario ci par vero. È il desiderio diffuso di conoscere più da presso

la mentalità religiosa e la prassi culturale di Israele che dà a questo libretto un singolare sapere di pratica e utile attualità, che ne assicura in anticipo la migliore diffusione. *e. b.*

Una Concordanza di Prudenzio. — L'America universitaria ci sta dando tutta una serie di Concordanze di autori latini, che sono e saranno di inestimabile sussidio a linguisti e a storici della letteratura. Sui modelli offerti dal Lane Cooper con la sua Concordanza delle opere di Orazio e con l'altra degli scritti di Boezio, e col sussidio degli allievi del loro seminario, Roy Joseph Deferrari e James Marshall Campbell, entrambi della Università cattolica di Washington, hanno compilato una diligentissima Concordanza di Prudenzio (*A Concordance of Prudentius*. The Mediaeval Academy of America, 1932) Il testo prescelto quello della perfetta edizione del Bergman (Vienna-Lipsia, 1926). La utilità pratica di questa Concordanza è veramente cospicua e la si intuisce facilmente quando si rifletta all'eminente posizione del poeta cristiano nella latinità del suo tempo, alla sua trasparente dipendenza dei modelli classici, alla sua imponente azione su contemporanei e imitatori. *p. b.*

I « Pensieri di un solitario ». — Nel 1887 Marco Tabarrini pubblicava, attenendosi principalmente al pacco di autografi conservato nella Biblioteca Nazionale di Firenze, sulla prima pagina del quale è scritto di mano dell'autore : *Dell'autorità e della Libertà* e come sottotitolo *Pensieri di un solitario*, quella raccolta di riflessioni che intorno al problema religioso Raffaello Lambruschini era venuto stendendo in un periodo di più che cinquant'anni e che prima di morire aveva voluto rivedere e a volte correggere. Angelo Gambaro che attraverso le sue diuturne e altamente meritorie indagini dedicate al Lambruschini ha avuto agio di cogliere e di rilevare tutte le mende e tutte le lacune dell'edizione tabarriniana, era logicamente portato a curare una nuova, corretta e completa edizione di questa opera, la quale, se per il suo carattere frammentario, discontinuo, a volte disparato, appare inadatta a suscitare un'impressione forte e chiara, racchiude ad ogni modo una quantità di spunti felici e di intuizioni generose, attraverso le quali il Lambruschini si rivela precursore di metodi e di prospettive che solo più tardi hanno messo a rivoluzione il campo della apologetica religiosa cattolica (Firenze, « La Nuova Italia »). Merito principale del Gambaro non è quello di aver corretto gli errori della precedente edizione, bensì quello di aver sceverato in altri pacchi di autografi i frammenti che tutto induceva a considerare appartenenti alla medesima sequela di riflessioni e di avere affidato ad una ricca appendice un nucleo imponente di altri abbozzi parziali dell'opera progettata, minute di pensieri staccati, appunti più antichi, nei quali è la fonte di sviluppi ideali tracciati in epoca di più matura elaborazione. In questa appendice, ad esem-

pio, figura un frammento « Realismo della Religione » (p. 398 c. ss.) che ci appare uno dei più densi e luminosi di tutta la raccolta. Un accuratissimo indice per materie rende agevole e spedita la consultazione dell'opera. *p. b.*

« **La religione della libertà** ». — Ad una sua *Storia d'Europa nel secolo decimonono* (Bari, Laterza, 1932) che pure ha pagine di felicissima virtù interpretativa di uomini e di posizioni politiche, Benedetto Croce ha mandato innanzi due capitoli introduttivi, che vogliono celebrare la religione « liberale » e denigrare i suoi presunti oppositori, la chiesa cattolica innanzi tutto. Qualche battuta di questi due capitoli ci ha più che gradevolmente sorpreso, come quando (p. 27 e s.), volendo additare « l'essenziale e l'intrinseco di ogni religione », il C. detronizza quell'elemento mitologico, cui aveva attribuito altra volta funzione proponderante e specifica, per estollere invece quel che la religione implica di raffigurazione della realtà e di orientamento morale; Ma la celebrazione dell'ideale liberale come religione ci pare angusta e antistorica. Ha ribattuto giustamente il Papini (*Il Croce e la Croce*, in « Nuova Antologia, 1° marzo 1932) domandandosi, dopo altri, se « il trionfo (apparente) del sistema liberale non sia stato una parentesi d'eccezione, dovuta a particolari congiunture sociali ed economiche che interruppero, per un momento, la struttura costante degli Stati, e che non si ripresenteranno, per quel che oggi si può supporre, mai più ». Ma poi, distratto dal proposito di stendere alla svelta la apologia della sua conversione, il Papini ha dimenticato di fare osservare al Croce, che se le parole hanno un senso, la religione della libertà esiste da diciannove secoli, da quando cioè Paolo proclamò che « il Signore è lo Spirito e dov'è lo Spirito del Signore, *ivi è libertà* » (II Cor. III 17). È vero che ricordare un aforisma di questo genere può nascondere qualche rischio per chi assegna a una *grazia* speciale di Dio aver trovato l'ingresso di santa madre chiesa romana. Ma qui C. ha ragione contro Papini. Il quale tocca un tasto falso quando, a ribattere l'asserzione crociana che la chiesa si sia rivelata « incapace di generare nuove forme e persino nuovi *ordini* religiosi », sfodera un elenco di istituzioni religiose recenti, che vuole e può ingannare solo gli ignari e i gonzi. Nel medio evo, quando la chiesa possedeva realmente « un elemento vivificatore », non esisteva che un ordine : il benedettino. E un concilio, una volta, vietò assolutamente la compilazione di nuove regole. Ma quell'ordine era dominatore della spiritualità europea e racchiudeva in sè tale virtù prodigiosa, da alimentare riforme che si chiamarono Cluny e Citeaux. Di grazia, di quali mai grandi « riforme » saranno per essere suscettibili la Congregazione di Picpus, le Dame del Sacro Cuore o le Suore del Buon Pastore ?

e. b.

I gesuiti. — Forse André Mater ha esagerato quando ha previsto nelle prime pagine del suo volumetto sui gesuiti (*Les Jésuites*. Paris, Rieder, 1932 « Christianisme » 40) che presso i padri della Compagnia, come nel campo avverso, egli avrebbe corso rischio « di essere sospettato, ad ogni pagina, di sacrilegio o di paradosso». Non abbiamo avuto ancora agio di scorgere i « sospetti » dei reverendi padri. Come appartenenti al campo avverso (visto che non c'è punto di contatto fra Cristo e Belial) non abbiamo intravisto alcun paradosso in queste pagine. Solamente vi abbiamo scorto la preoccupazione di ricostruire sommariamente ma molto oggettivamente la fortuna di un istituto che ha tentato, Dio sa come, di captare e di infeudare il magistero del cattolicismo. Caso mai il paradosso non è nelle pagine rapide e dense del M. : è nelle sorti del gesuitismo e nelle vicende agitate della sua storia. E il M. ne ha dato una nuova documentazione, efficace proprio perchè oggettiva. *e. b.*

Eraclito. — L'« oscuro » di Efeso ha una rifioritura di fortune. Nietzsche ha scritto una volta che il mondo ha eternamente bisogno di Eraclito, perchè ha eternamente bisogno di verità. Ed ora M. Solovine soggiunge che « a parte Democrito ed Epicuro, nessun pensatore antico ha veduto tanto lontano e si è avvicinato tanto allo spirito moderno, quanto Eraclito (*Héraclite d'Ephèse*. Doctrine philosophiques, traduites intégralement et précédées d'une introduction. Paris, Alcan, 1931). Verdetto cotesto che tradisce predilezioni di scuola, ma che ad ogni modo non attenua la pratica utilità di questa divulgazione dei frammenti eraclitei, attinti dalla raccolta dei presocratici del Diels e accompagnati da una introduzione valutativa e da una biografia tessuta di su i ragguagli degli scrittori greci. *p. b.*

Teodorico e il papato. — Dalle edizioni dei « Monumenta Germania Historica » Erich Caspar ha ricavato le fonti concernenti le relazioni fra Teodorico e il Papato e ne ha fatto un volumetto, il 162, della raccolta « Kleine Texte für Vorlesungen und Huebungen » (*Theoderich der Grosse und das Papsttum*. Berlin, De Gruyter, 1931). Le fonti, lo si immagina, sono gli Atti dei sinodi del 501 e del 502, il così detto frammento laurenziano con la vita di papa Simmaco, il « pro synodo » del diacono Ennodio, la lettera 34 di Avito vescovo di Vienna. Materiale acconcio ad esercitazioni scolastiche, che il C. ha corredato di rari riferimenti storici e di una selezionata bibliografia. *p. b.*

L'unità delle fedi. — Quei che lavorano a tutt'uomo per la riconciliazione delle discordi denominazioni cristiane possono riposare dalla loro impervia fatica. Si è verificato qualcosa di molto più grandioso che la unione delle chiese cristiane. Una prolungata siccità ha commovente unito cristiani, arabi ed ebrei in Palestina, in implorare dal cielo una pioggia che salvi i raccolti. Veramente non si capisce bene quale principio « numinoso » abbia, per l'occasione, fuso le fedi discordi. Evi-

dentemente non il principio del Vangelo, il quale osserva che è inutile domandare al Padre di sovvenire ai tali e ai tali nostri bisogni corporali, visto che Egli tutti li conosce in anticipo. Ma non fa nulla. Un raccolto in pericolo è stato più efficace argomento di unione che la legge dell'universale fraternità. E in Palestina — terra benedetta! — chiese, moschee e sinagoghe sono unite nella medesima preghiera. Salvo domani a tornar disunite se, per il possesso dei terreni, Maometto e Cristo saranno uniti per abbattere Jahve! *e. b.*

La sapienza di p. Rosa.— Non so se la «Civiltà Cattolica» ha commemorato l'arcivescovo di Upsala, il Soederblom. Non guardo più da tempo questo quindicinale funereo rapporto della cachettica decrepitudine della coltura gesuitica italiana. Ma se al grande arcivescovo il periodico di Via Ripetta ha dedicato un po' di prosa commemorativa, immagino che ad assolvere il compito sia stato chiamato l'esperto p. Rosa. Il quale, una volta, denunciando nella sua insaziabile fobìa antimodernista *Nuovi sintomi di errori in recenti pubblicazioni* (*C.C.* 1914, 7 maggio, p. 464) mise il Soederblom («Carneade, chi era costui? »), « lo pseudonimo Soederblom » insieme con « altri » *pseudonimi* che turbavano i suoi agitati sonni di atrabiliare. E pensare che questo gesuita, ignorante i connotati concreti e storici di uno dei più grandi spiriti cristiani del nostro tempo, ha dato il tono agli indirizzi culturali della curia romana, sotto tre pontificati. « Quam parva sapientia, fili mi, regitur mundus! » E non soltanto il *mundus*! *e. b.*

Al Sinai. — L'infaticabile e bene ispirato prof. Serafino Riva, dell'Istituto Tecnico Riccati di Treviso, che ogni anno, e anche più volte l'anno, conduce il manipolo fedele di allievi ed amici in giro per l'Italia e per il mondo a visitare luoghi sacri alle tradizioni religiose e civili della nostra cultura, ha lanciato il programma di una visita all'Egitto, al Sinai, alla Palestina, fra il periodo 20 agosto-15 settembre prossimi. Altra volta il Riva ha guidato un pellegrinaggio in Palestina. Ma questa volta l'itinerario verso Gerusalemme ha una deviazione che vale di per sè un pellegrinaggio: la visita alle montagne e ai monumenti del Sinai. Come il Riva stesso rileva nella didascalia che accompagna il Programma, tale visita era stata finora impresa di studiosi e di viaggiatori. Solo l'anno scorso alla presenza di re Fuad furono aperte le nuove strade del Sinai, che permettono di giungere in automobile fino ai piedi del Sinai, al luogo del roveto ardente, dove Giustiniano costruì nel 521 il famoso convento basiliano. Di questo convento saranno ospiti gli escursionisti guidati dal Riva. Il quale ha tenuto già parecchie conferenze per illustrare in anticipo i luoghi che gli escursionisti visiteranno e ai quali sono legati gli epici racconti della rivelazione mosaica. Il prezzo del viaggio è approssimativamente calcolato in lire egiziane quarantadue. Per informazioni ci si può rivolgere direttamente al prof. S. Riva, a Treviso. *p. b.*

ERNESTO BUONAIUTI — *Direttore responsabile*

Roma 1932 – Tip. Leonardo da Vinci - Via Tuscolana, 150